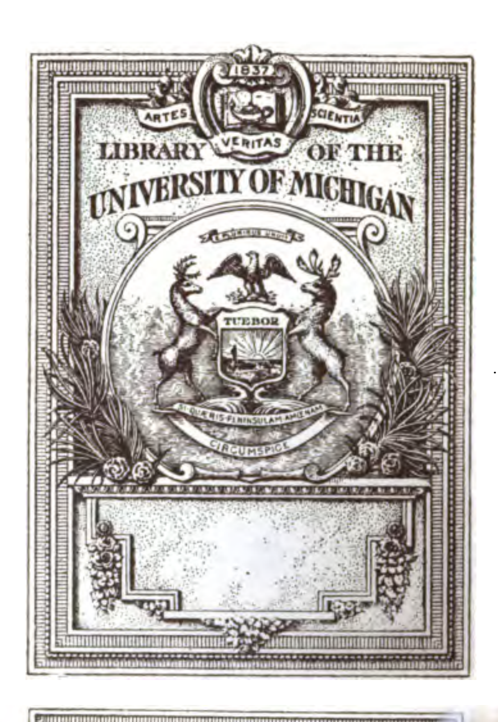
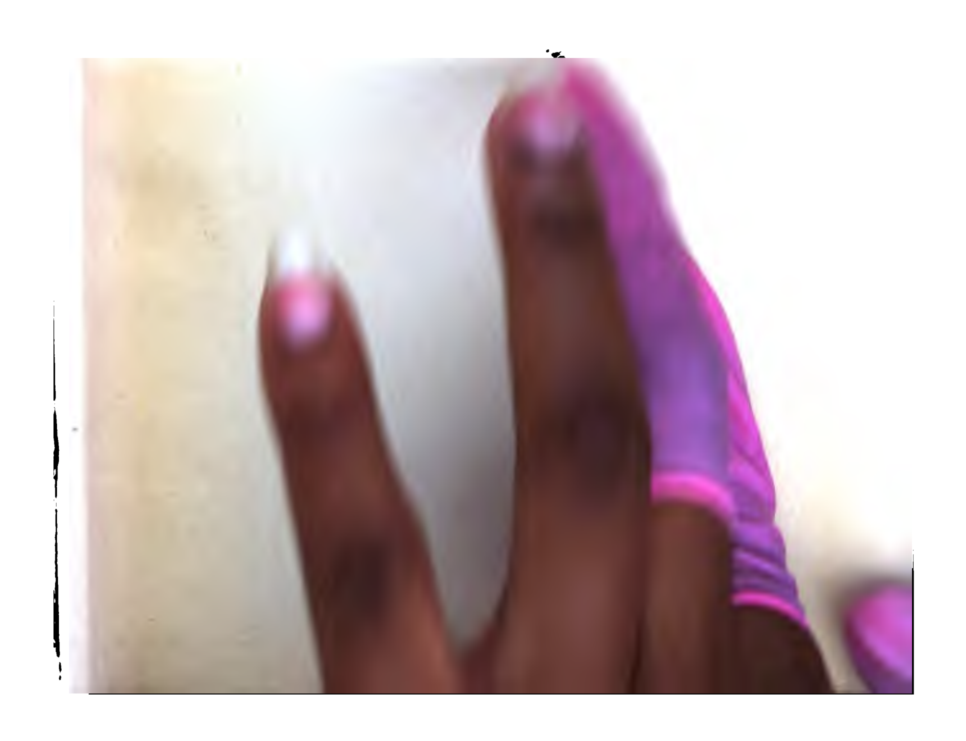
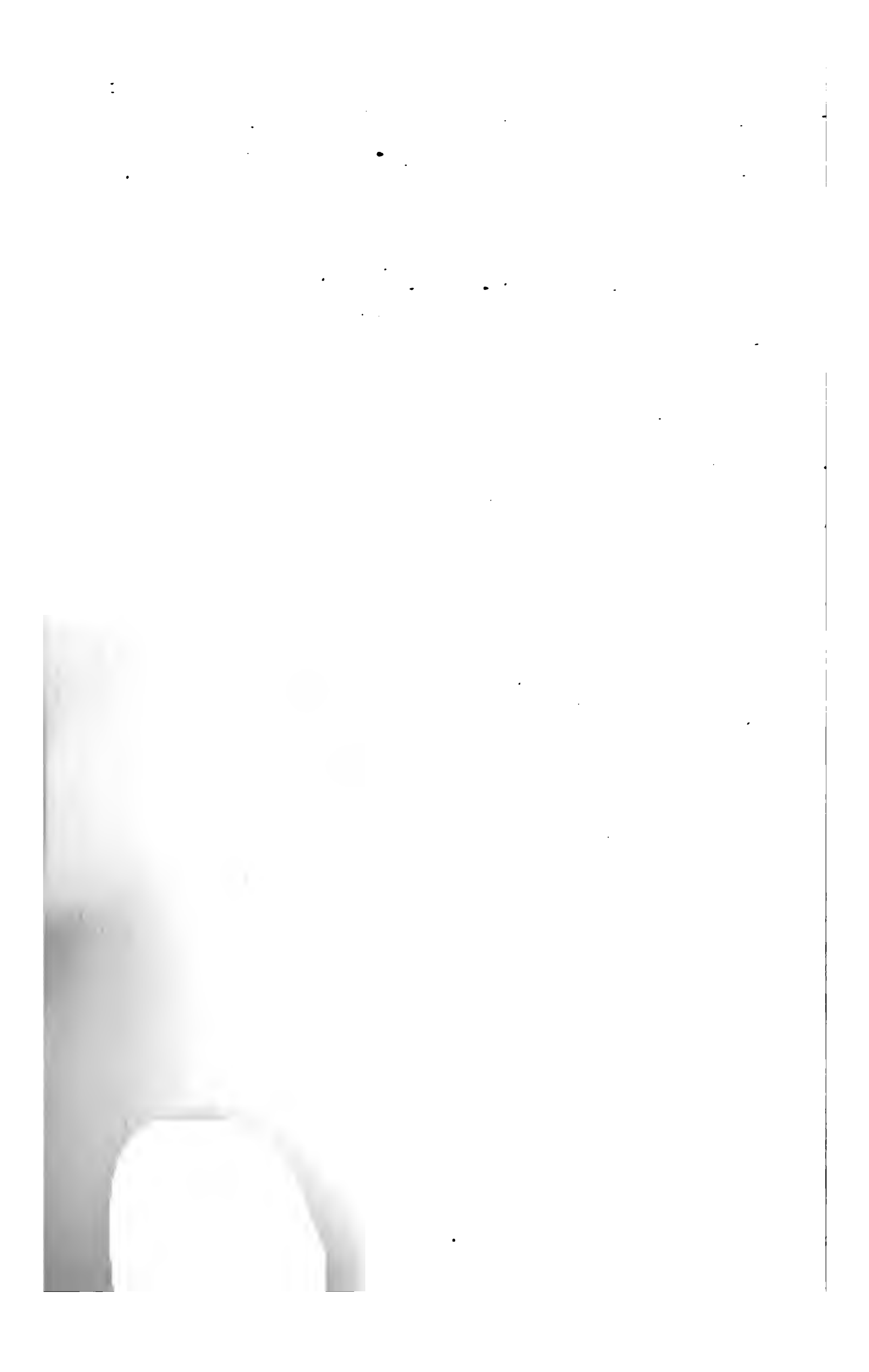





1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE


THE GIFT OF
PROF. ALEXANDER ZIWET





Spinoza, B. I, 1

[ausgewählte werke]

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie
alter und neuer Zeit.

Begonnen

unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

von

J. H. v. Kirchmann.

Vierter Band.

Benedict von Spinoza's Ethik.

Heidelberg, 1886.
GEORG WEISS, Verlag.

Benedict von Spinoza's

Ethik.

Uebersetzt, erläutert

und

mit einer Lebensbeschreibung Spinoza's versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Vierte verbesserte Auflage.

Heidelberg, 1886.

GEORG WEISS, Verlag.





Vorwort des Uebersetzers
zur ersten Auflage.

Spinoza's Ethik bietet dem Uebersetzer mehr Schwierigkeiten als irgend ein anderes philosophisches Werk alter oder neuer Zeit. Zunächst sind es die Grundbegriffe seiner Philosophie, welche dem Vorstellen und selbst der Sprache der heutigen Zeit so fern liegen, dass die entsprechenden Worte dafür in letzterer kaum gefunden werden können. Sodann besteht bei Spinoza selbst vielfach ein Schwanken in der Schärfe seiner Begriffe und ein Wechsel in ihrer Bezeichnung, welcher die Deutlichkeit der Uebersetzung ausserordentlich erschwert und leicht den Leser glauben lassen kann, dass der Fehler nur an dem Uebersetzer liege. Ferner gebraucht Spinoza viele lateinische Worte in einem von dem gewöhnlichen völlig abweichenden Sinne, und der Uebersetzer kommt in Zweifel, ob er auch im Deutschen dem folgen oder das passendere Wort wählen soll. Endlich ist die geometrische Beweisführung, deren sich Spinoza im Geiste seiner Zeit bedient, und auf die er grossen Werth legt, weit entfernt, die Klarheit des Gedankenganges zu erhöhen, vielmehr ein Hinderniss für die natürliche und bündige Weise des Ausdrucks und damit eine neue Erschwerung des Verständnisses.

Der Uebersetzer ist deshalb fortwährend der Versuchung ausgesetzt, diese Mängel, die zum Theil nur in der Form liegen, bei der Uebertragung zu mildern, Undeutlichkeiten durch deutlichere Fassung zu klären und die schwerfällige Breite der Beweise zu kürzen. Unzweifelhaft würde die Uebersetzung weit lesbarer und verständlicher geworden sein, wenn der Unterzeichnete dieser Versuchung nachgegeben hätte; allein eine reifliche Erwägung liess ihn ein solches Vorgehen für unzulässig erachten.

Eine gute Uebersetzung muss nicht blos das Gute, sondern auch das Mangelhafte des Originals möglichst

getreu wiedergeben, insbesondere gilt dies für ein Werk von so hoher Bedeutung, wie Spinoza's Ethik. Spinoza hat die Hälfte seines Lebens daran gearbeitet, und selbst, nachdem sie vollendet war, die letzten zehn Jahre seines Lebens an ihr gebessert. Unter solchen Umständen ist kein Uebersetzer berechtigt, seine eigene bessernde Hand an das Werk zu legen, vielmehr ist seine erste Pflicht, dem Werke bei der Uebertragung in das Deutsche seine volle Eigenthümlichkeit im guten wie im schlimmen Sinne zu erhalten, so weit es der Geist der deutschen Sprache überhaupt gestattet.

Die Vorrede von Jellis und Meyer, welche sich in der ersten Ausgabe der *Opera posthuma* befindet, ist nicht mit übersetzt worden, da sie für die Entstehung oder das Verständniss der Ethik ohne Werth ist und sich lediglich damit beschäftigt, die Uebereinstimmung der Ethik mit der Lehre der Bibel nachzuweisen.

Leser, welche nicht bereits genau mit den Gedanken und der Ausdrucksweise Spinoza's vertraut sind, also gerade die Leser, für welche diese Uebersetzung zunächst bestimmt ist, werden trotz aller auf sie verwendeten Sorgfalt unzweifelhaft an den meisten Sätzen Anstoss nehmen und über das schwierige Verständniss sich beklagen. Diesen Lesern wird gerathen, zunächst sich dadurch nicht abschrecken zu lassen, auch nicht gleich nach den Erläuterungen zu greifen, sondern in dem Studium des Werkes selbst beharrlich fortzufahren und zu versuchen, sich mit dem Autor unmittelbar zu verständigen. Es ist dies jedenfalls der richtigste, wenn auch nicht der bequemste Weg, das Verständniss des Werkes zu gewinnen. Je vertrauter sie mit den Gedanken des Autors auf diesem Wege geworden sind, desto nützlicher wird sich dann die spätere Benutzung der Erläuterungen erweisen, welche ihren Zweck nur erfüllen können, wenn der Leser mit dem Inhalte des ganzen Werkes bereits bekannt ist; erst dann werden sie die Klarheit der Auffassung erhöhen, die weit reichenden Beziehungen darlegen und so den Inhalt zum vollen Eigenthum des Lesers erheben können.

Eine andere Frage ist, ob ein Leser im Jahre 1868 sich von der Lehre Spinoza's befriedigt oder mindestens überzeugt erklären wird. Diese Frage gehört indess nicht hierher; hier war es nur die Aufgabe, dem Leser die

Möglichkeit zu gewähren, diesem grossen Geiste unmittelbar in seinem Hauptwerke nahe zu treten und so gleichsam aus eigener Wahrnehmung ein Urtheil über ihn zu fällen. Jeder einsichtige Leser wird dabei die Grösse der Grundgedanken Spinoza's von der mangelhaften Form ihrer Darstellung zu trennen wissen; in jenen war Spinoza seiner Zeit weit vorausgeschritten, und es mussten mehr als hundert Jahre verfliessen, ehe die Naturwissenschaft und die Philosophie am Anfange des neunzehnten Jahrhunderts bemerkten, dass ihre Fundamente zum grossen Theile bereits von Spinoza gelegt worden waren.

Aber auch abgesehen von dem Inhalte, wird das Studium der Ethik Spinoza's eine vortreffliche Schule für die Ausbildung des philosophischen Denkens nach allen Richtungen sein, und man kann sicher annehmen, dass Jeder, der das volle Verständniss dieses Werkes zu erreichen vermocht hat, vor keinem andern philosophischen Buche mehr zurückzuschrecken braucht.

Zur ersten Orientirung des Lesers kann die Einleitung dienen, welche im I. Bande dieser Sammlung als *Lehre vom Wissen* vorausgeschickt worden ist.

Berlin, im September 1868.

v. Kirchmann.

Vorwort zur dritten Auflage.

Bei dem regen Interesse, welches das Publikum an diesem Hauptwerke Spinoza's nimmt, wie der schnelle Absatz der beiden ersten starken Auflagen ergiebt, hat Unterzeichneter sich veranlasst gesehen, vor der neuen Auflage die Uebersetzung einer nochmaligen sorgfältigen Durchsicht zu unterziehen, zumal durch die seit dem ersten Erscheinen von dem Unterzeichneten fortgeführte Uebersetzung und Erläuterung der übrigen philosophischen Werke und der Briefe Spinoza's die Kenntniss und das Verständniss von dessen Philosophie sich nothwendig vertieft haben musste. In Folge dieser Durchsicht sind eine grosse Anzahl mehr oder weniger erheblicher Verbesserungen in die Uebersetzung des Textes und in die Lebensbeschreibung Sp.'s bei der jetzigen dritten Auflage eingeführt worden; doch

ist dabei darauf gehalten worden, dass der Inhalt der einzelnen Seiten mit denen der beiden früheren Auflagen übereinstimmend geblieben ist, damit die in anderen Bänden der „Phil. Bibl." nach der Seitenzahl geschehenen Bezugnahmen auf die Ethik auch für diese dritte Auflage ihre Richtigkeit behalten.

Schliesslich noch ein Wort für Die, welche es mit dem Studium dieses Werkes ernstlich meinen. In Ergänzung des in dem Vorwort zur ersten Auflage gegebenen Raths wird ihnen noch empfohlen, das Studium der Philosophie Sp.'s nicht unmittelbar mit der Ethik zu beginnen, sondern mit dem „Anhange der metaphysischen Gedanken" zu Sp.'s Bearbeitung der Prinzipien des Descartes (B. XLI. der „Phil. Bibl."); und wollen sie noch gründlicher verfahren, so ist auch diese Bearbeitung der Prinzipien selbst, so wie die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes (B. XLIV. der „Phil. Bibl.") zu lesen. In diesen Schriften werden die wichtigsten in der Ethik auftretenden Begriffe vorbereitet und die deduktive Methode erläutert, nach welcher Sp. ein System in der Ethik dargestellt hat. Beide Systeme vermitteln den Uebergang aus der scholastischen Philosophie zu dem Systeme Sp.'s, wie es in der Ethik niedergelegt ist.

Ein weiteres und dabei sehr einfaches Hülfsmittel für das leichtere Verständniss der Ethik ist, dass der Leser im Stillen überall da, wo Sp. das Wort „Gott" gebraucht, dafür das Wort „Natur" oder noch genauer „wirkende Natur" (natura naturans) setzt. Beide gelten Sp. für ein und dasselbe, und Sp. selbst spricht dies wiederholt in der Ethik aus. Trotzdem ist es in Folge der religiösen Erziehung und des gewöhnlichen Sprachgebrauchs dem Leser kaum möglich, bei dem Worte „Gott" die Vorstellung abzuhalten, welche in der Bibel von Gott aufgestellt ist, und welche durchaus von dem Begriffe abweicht, den Sp. mit dem Worte „Gott" verbindet. Indem deshalb bei dem Worte „Gott" sich unwillkürlich immer die biblische Vorstellung von Gott eindrängt, entsteht hauptsächlich hieraus die Schwierigkeit, welche sich dem vollen Verständniss der Ethik entgegenstellt; setzt man dagegen statt dessen das Wort „Natur", so verschwinden sofort die meisten dieser Schwierigkeiten, und die Darstellung erhält eine Deutlichkeit, die den Leser selbst überrascht. Aehnliches

gilt für andere Worte, wie „Wille“, „Freiheit“, „adäquate Vorstellung“ u. s. w. Sp. hat hier und bei vielen anderen Ausdrücken die früher üblichen Worte beibehalten, obgleich er die damit bezeichneten Begriffe wesentlich verändert hatte. Es wäre deshalb vielleicht ein verdienstliches Unternehmen, wenn Jemand die in der jetzigen Sprache dafür zur Genüge vorhandenen richtigen Worte an Stelle jener missbräuchlich von Sp. benutzten Worte in dessen Ethik einschöbe; das Werk würde dadurch eine überraschende Deutlichkeit erhalten, aber freilich auch den Reiz der geheimnissvollen Weisheit verlieren, welcher es in seiner jetzigen Gestalt umschwebt.

Dasselbe gilt für die geometrische Form, in der der Inhalt dargestellt ist. In dem Vorwort zu Sp.'s Prinzipien des Descartes (B. XLI. der „Phil. Bibl.“) ist ausführlich dargelegt worden, wie ungeeignet diese Form für den philosophischen Inhalt ist, und wie sehr Sp. selbst dadurch die natürliche und einfache Ermittelung seiner Gedanken geschädigt hat. Auch hier verlohnte es sich wohl, diese unpassende Form einmal zu beseitigen und den Inhalt in der seiner Natur entsprechenden Weise darzustellen. Das Werk würde dann auf die Hälfte seines Umfanges herabsinken, aber an Fasslichkeit unsäglich gewinnen; die Grösse und Hoheit seines Inhaltes würde erst dann in ihrem vollen Glanze strahlen, wenn diese trübe Hülle ihm abgenommen sein würde.

Berlin, im August 1877.

v. Kirchmann.

Vorwort zur vierten Auflage.

Die vierte Auflage ist einer eingehenden Durchsicht unterzogen worden und hat mancherlei Veränderungen erfahren.

Man erlaubt sich an dieser Stelle auf die in gleichem Verlage erschienene lateinische Ausgabe der Werke Spinoza's, besorgt von Hugo Ginsberg, hinzuweisen, deren erster Band die Ethik enthält.

Erklärung der Abkürzungen.

D.	bedeutet	Definition.
E.	„	Erläuterung.
A.	„	Axiom.
L.	„	Lehrsatz.
Z.	„	Zusatz.
Ln.	„	Lehnsatz.
H.	„	Heischesatz.
S.	„	Satz.
Erkl.	„	Erklärung.

Die Ziffern in Klammern am Schluss einzelner Sätze beziehen sich auf die Erläuterungen des Herausgebers, welche, in einem besondern Bändchen erschienen, unter denselben Nummern dort aufgeführt sind.

Die in Parenthesen aufgeführten Buchstaben und Ziffern beziehen sich auf die betreffenden Lehrsätze, Definitionen u. s. w. des Werkes selbst und rühren von Spinoza her.

Spinoza's Leben und Schriften.

Baruch oder Benedict von Spinoza wurde am 24. November 1632 in Amsterdam geboren, in dem Jahre, wo der dreissigjährige Krieg in Deutschland am heftigsten wüthete. Sp.'s Familie war mit anderen jüdischen Familien aus Spanien und Portugal im Anfang des 17. Jahrhunderts nach den Niederlanden ausgewandert, um dem Druck der Inquisition zu entgehen. Sein Vater war angesehen, nicht unbemittelt und von gesundem Verstande. Er liess seinen Sohn in der jüdischen Schule unterrichten; doch beschränkte dieser Unterricht sich auf die jüdische Religion und den Gottesdienst. Spinoza's Lehrer, Morteira, preist den Scharfsinn und die ausgebreiteten Kenntnisse seines Schülers, und schon in seinem funfzehnten Jahre galt Spinoza als ein ausgezeichneter Kenner des Talmud.

Spinoza wurde zum Studium der Theologie bestimmt. Die Anfangsgründe des Lateinischen lernte er bei einem Deutschen; später vervollkommnete er sich darin bei einem Arzt, Namens Van der Ende, der öffentlichen Unterricht ertheilte; im Griechischen blieb Spinoza immer schwach. Während dieser Studien verliebte sich Spinoza in die Tochter seines Lehrers; ein Nebenbuhler soll ihn aber durch einen reichen Perlenschmuck ausgestochen haben, was indess nach neuerlich aufgefundenen Nachrichten eine Fabel zu sein scheint. Jedenfalls scheint Spinoza's Liebe von Seiten des Mädchens nicht erwidert worden zu sein, und die Rückwirkungen dieser trüben Erfahrung lassen sich noch in der Vorstellung erkennen, welche Spinoza von der Liebe in seiner Ethik giebt; vielleicht war sie auch der Anlass, dass Spinoza sich nie verheirathete.

Spinoza äusserte schon als Jüngling sehr freie Ansichten über die Religion, und in Folge von Denunciationen kam die Sache bei den Richtern der Synagoge in Amsterdam zur Sprache. Da Spinoza zu keinem Widerruf zu bewegen war, ward über ihn in seinem 23. Jahre der grosse Bann ausgesprochen und er aus der jüdischen Gemeinde ausgestossen. Spinoza nahm dies ziemlich ruhig hin und schloss sich auch später keiner christlichen Konfession an. Er fand zunächst Zuflucht in dem Hause seines Lehrers v. d. Ende und erlernte das Schleifen optischer Gläser, womit er sich seinen Unterhalt erwarb. 1660 begab sich Spinoza nach Rhynsburg und setzte dort seine philosophischen Studien eifrig fort. Die Philosophie des Descartes stand damals in ihrer Blüthe; Spinoza studirte sie mit Eifer, gab auch einem jungen Manne darin Unterricht und diktirte ihm in geometrischer Beweisform den Inhalt der Prinzipien der Philosophie von Descartes. Dieses Heft kam später Freunden des Spinoza in Amsterdam zu Gesicht, und auf deren Ansuchen vervollständigte er diese Schrift und gestattete ihnen deren Herausgabe, welche unter dem Titel: „Die Grundsätze der Philosophie des Descartes, geometrisch bewiesen von B. von Spinoza, mit einem Anhange metaphysischer Untersuchungen“ im Jahre 1663 zu Amsterdam erfolgte. Obgleich diese Schrift nur eine Darstellung der Philosophie des Descartes sein sollte, so traten doch die eigenen abweichenden Ansichten Spinoza's darin schon hervor. Spinoza selbst hat auf diese Arbeit niemals einen besonderen Werth gelegt, und nur einmal in seiner Ethik erwähnt er derselben (Ethik I. L. 19. *E.*). Während seines Aufenthalts in Rhynsburg wurde er viel von wissbegierigen jungen Leuten aufgesucht und zu Vorlesungen bestimmt, in welchen er denselben seine eigene Philosophie vortrug. Spinoza hatte zu dem Ende für seine Zuhörer eine Schrift in lateinischer Sprache verfasst, in welcher die wesentlichen Sätze seiner eigenen Philosophie kurz aufgestellt und begründet wurden. Dieselbe führte den Titel: „Ueber Gott, den Menschen und sein Wohl.“ Obgleich dieses Manuskript bei dem Tode Spinoza's noch vorhanden war, so ist es doch von L. Meyer, dem Herausgeber seiner nachgelassenen Werke, in diese nicht mit aufgenommen worden und später verloren gegangen. Erst 1860 wurde in Holland eine

handschriftliche holländische Uebersetzung dieses Werkes aufgefunden und mit einer lateinischen Rückübersetzung 1862 von van Vloten herausgegeben.

Im Jahre 1664 zog Spinoza nach Voorburg, eine Meile vom Haag, und 1670 siedelte er auf Zureden seiner Freunde ganz nach dem Haag über. Hier wohnte Spinoza anfangs bei der Wittwe van Velden in grosser Eingezogenheit; er blieb meist auf seinem Zimmer, arbeitete und brachte oft zwei bis drei Tage zu, ohne Jemand zu sehen. Später miethete er sich der Ersparniss wegen eine billigere Wohnung bei dem Maler van der Spyk, bei dem er bis zu seinem Lebensende wohnen blieb.

Im Jahre 1670 erschien Spinoza's zweite Schrift, die „Theologisch-politische Abhandlung", in welcher zuerst die Grundgedanken des späteren Rationalismus über die Bedeutung und Auslegung der Bibel von Spinoza entwickelt worden sind. Die Bibel stellt nach Spinoza nur Sittengesetze auf; sie zielt auf Gehorsam, aber nicht auf Erkenntniss der Wahrheit.

Diese Schrift erregte grosses Aufsehen und erweckte dem Spinoza eine Menge Feinde. Es entspann sich darüber eine heftige literarische Fehde, und Spinoza kam selbst persönlich zu Amsterdam in Gefahr. Dies bestimmte ihn, von jeder weiteren Veröffentlichung seiner Schriften, insbesondere seiner schon damals vollendeten Ethik, abzusehen.

Zu diesen Schriften gehört zunächst die Abhandlung „Ueber die Verbesserung des Verstandes", welche wahrscheinlich bald nach Spinoza's geometrischer Bearbeitung der Philosophie des Descartes von ihm verfasst sein mag, aber von ihm nicht vollendet worden ist. Kurz nach dieser wird Spinoza die bereits erwähnte Abhandlung: „Ueber Gott, den Menschen und sein Wohl" verfasst haben, die er bei dem Unterricht der ihn in Rhynsburg besuchenden Schüler benutzte. Sie bildet den ersten Entwurf seines philosophischen Systems, und wahrscheinlich hat Spinoza bald darauf seine Ethik begonnen und ausgearbeitet, welche sein Hauptwerk bildet und sein System in streng geometrischer Weise vollständig entwickelt. Als Spinoza die erwähnte theologisch-politische Abhandlung verfasste, war seine Ethik zwar bereits vollendet; doch wird Spinoza noch bis zu seinem Tode an diesem

seinem Haupt- und vollendetsten Werke gebessert haben. Sie sollte nach seiner Anordnung erst nach seinem Tode und auch dann nur anonym erscheinen. Sein letztes philosophisches Werk ist die „Politische Abhandlung", welche er vielleicht ein Jahr vor seinem Tode begonnen hat und an deren Vollendung er nur durch sein Ableben gehindert worden ist.

Im Februar 1673 bot ihm der Kurfürst von der Pfalz die Professur der Philosophie an der wieder errichteten Universität in Heidelberg an. Der Kurfürst kannte die Schriften des Spinoza und erklärte ihm nur: wie er erwarte, Spinoza werde die Freiheit zu philosophiren nicht zum Umsturz der öffentlich feststehenden Religion missbrauchen. Spinoza lehnte indess das Anerbieten ab, indem er dem Kanzler erwiderte: „Da ich nie Willens war, öffentlich zu lehren, so kann ich diese Gelegenheit nicht ergreifen. Erstlich bedenke ich, dass ich in der Fortbildung der Philosophie zurücktrete, wenn ich dem Unterricht der Jugend obliege; sodann, dass ich nicht weiss, innerhalb welcher Grenzen jene Freiheit gehalten werden soll, damit ich die Religion nicht umstürze."

Spinoza war von schwacher Gesundheit; er litt seit Jahren an der Abzehrung, und nur eine strenge Diät hatte ihn bis dahin geistig frisch und kräftig erhalten. Aus seinem Briefe vom 15. Juli 1676 (No. 72 der Sammlung) ersieht man, dass er damals, acht Monate vor seinem Tode, noch den lebendigsten Antheil an Wissenschaft und Philosophie nahm. Sein Tod erfolgte unerwartet und ohne Schmerzen am 21. Februar 1677. Spinoza hatte noch am Morgen mit seinen Wirthsleuten gesprochen und seinen Freund Meyer rufen lassen, in dessen Beisein er verschied.

Spinoza war von mittlerer Statur und dunkler Gesichtsfarbe; seine Züge waren regelmässig; lange schwarze Augenbrauen und schwarze Haare liessen die jüdische Abstammung erkennen. Er lebte ausserordentlich mässig; seine Mahlzeit für den ganzen Tag bestand oft nur in Milch- oder Hafergrützsuppe; selten trank er Wein; Einladungen lehnte er ab und war in seiner Kleidung ebenso einfach wie sauber und in seinen Geldangelegenheiten pünktlich und ordentlich. Bisweilen rauchte er eine Pfeife Tabak, und wenn er sich ein Vergnügen machen wollte, fing er Fliegen, warf sie in ein Spinnennetz und lachte

laut über den Kampf derselben mit der Spinne. Er war gesprächig, leutselig und unterhielt sich vor dem Schlafengehen gern mit seinen Wirthsleuten. Bei seines Vaters Tode nahm er sich nur ein Bett aus der Erbschaft und liess das Uebrige seinen Schwestern. Sein Freund Simon von Fries wollte ihm einmal 2000 Gulden schenken; allein Spinoza lehnte es mit den Worten ab: „Die Natur ist mit Wenigem zufrieden, und wenn sie es ist, bin ich es auch.“ Das ihm von Fries in dessen Testament ausgesetzte Jahrgeld von 500 Gulden verminderte Spinoza selbst auf 300 Gulden, die er bis an sein Lebensende bezogen hat.

Zu seinen näheren Freunden gehörte der Arzt Ludwig Meyer aus Amsterdam und Heinrich Oldenburg aus Bremen, Resident des niedersächsischen Kreises bei Cromwell und Karl II. in London; Spinoza stand mit ihnen sowie mit andern bedeutenden Männern seiner Zeit in lebhaftem Briefwechsel, und eine Anzahl dieser Briefe hat Meyer nach Spinoza's Tode, zum Theil freilich stark verstümmelt, herausgegeben. Obgleich darin meist über Spinoza's Philosophie verhandelt wird, so bieten sie doch nicht die Aufklärung, welche man von ihnen erwarten könnte; Spinoza beschränkt sich darin meist auf wörtliche Wiederholung der in seiner Ethik aufgestellten Sätze und zeigt sich für die Klagen seiner Freunde über die Dunkelheit derselben wenig empfänglich.

Nach Spinoza's Tode übernahm sein Freund, der Arzt L. Meyer, in dessen Armen Spinoza seinen Geist aufgegeben hatte, die Herausgabe seiner Ethik, und zwar anonym, wie Spinoza verordnet hatte,. nur die Anfangsbuchstaben seines Namens wurden auf den Titel gesetzt. Gleichzeitig damit veröffentlichte Meyer auch die übrigen oben genannten Abhandlungen über die Verbesserung des Verstandes und die politische Abhandlung, so weit Spinoza sie fortgesetzt hatte; ferner den Anfang einer lateinisch abgefassten hebräischen Grammatik und endlich 75 Briefe Spinoza's und seiner Freunde, die Meyer aus einer grossen bei Spinoza's Tode vorgefundenen Anzahl als die für seine Philosophie erheblichsten auswählte.

Dagegen ist Spinoza's Abhandlung: „Ueber Gott, den Menschen und sein Wohl“ und die physikalisch-mathematische Abhandlung desselben über den „Regenbogen“, wie

erwähnt, erst um das Jahr 1860 in Holland wieder aufgefunden und nebst einigen noch ungedruckten Briefen 1862 in Amsterdam veröffentlicht worden.

Spinoza's oben genannte Werke wurden nach seinem Tode viel in Holland und Frankreich aufgelegt, auch ins Holländische und Französische übersetzt. Später mit Ende des 17. Jahrhunderts trat das Interesse an seiner Philosophie zurück; in Deutschland wurde sie von der Leibniz-Wolff'schen Philosophie verdrängt, und selbst Kant und Fichte zeigen sich von Spinoza nicht beeinflusst. In Frankreich und England liess die vorwiegende empirische Richtung die Philosophie Spinoza's nicht aufkommen. Erst durch Lessing und Jacobi wurde in Deutschland das Andenken an Spinoza wieder wachgerufen, und erst 120 Jahre nach Spinoza's Tode nahmen Schelling und Hegel seine Grundgedanken wieder auf und erbauten darauf ihr System des absoluten Idealismus. Hegel kann deshalb ohne das Studium des Spinoza nicht wohl verstanden werden. Seitdem ist die Philosophie Spinoza's in Deutschland wieder zu hohem Ansehen gekommen, und die erklärenden, kritisirenden, lobenden und tadelnden Schriften über Spinoza bilden ein langes Verzeichniss, was in Ueberweg's Geschichte der Philosophie nachgesehen werden kann.

Gesammtausgaben seiner bis dahin bekannten Werke sind erschienen von Paulus, Jena 1802 und 1803; von Gfrörer, Stuttgart 1830; von Bruder, Leipzig 1843; von Ginsberg, Heidelberg 1875—1882; von van Vloten und Land, Haag 1882 u. 1883. Eine vollständige deutsche Uebersetzung der philosophischen Werke Spinoza's hat geliefert Ewald, Gera 1791—1793, Berthold Auerbach, 2. Aufl. Stuttgart 1871, und J. H. von Kirchmann in Verbindung mit C. Schaarschmidt. Die beiden letztern Ausgaben enthalten auch die 1860 aufgefundene Abhandlung „Ueber Gott, den Menschen und sein Wohl". Die Ethik allein ist übersetzt von Wolff, 1744, und von Schmitt, Berlin 1811.

Benedict von Spinoza's

Ethik

auf geometrische Weise begründet

in

fünf Theilen, welche handeln:

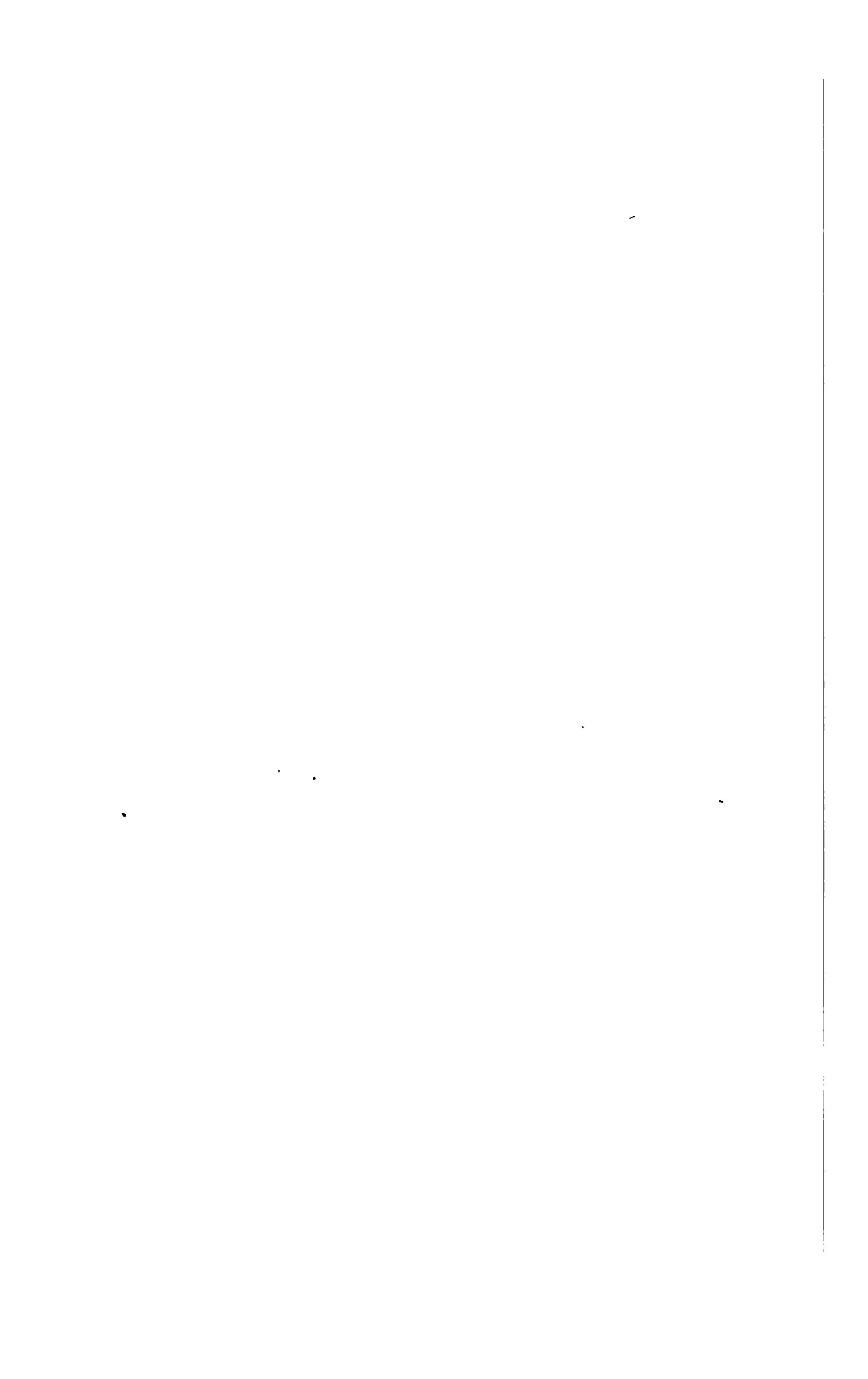
I. Von Gott.

II. Von der Natur und dem Ursprung der Seele.

III. Von dem Ursprung und der Natur der Affekte.

IV. Von der menschlichen Knechtschaft oder von den Kräften der Affekte.

V. Von der Macht des Verstandes oder von der menschlichen Freiheit.



Erster Theil.[1])

Von Gott.

D. 1. Unter Ursache seiner verstehe ich das, dessen Wesen das Dasein in sich schliesst, oder das, dessen Natur nur als daseiend dargestellt werden kann. [2])

D. 2. Derjenige Gegenstand heisst in seiner Art endlich, welcher durch einen andern derselben Natur begrenzt werden kann. So heisst z. B. ein Körper endlich, weil man sich einen anderen, immer noch grösseren, vorstellt. So wird ein Gedanke durch einen anderen Gedanken begrenzt. Aber ein Körper wird nicht durch einen Gedanken und ein Gedanke nicht durch einen Körper begrenzt. [3])

D. 3. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und aus sich begriffen wird, d. h. das, dessen Vorstellung nicht der Vorstellung eines anderen Gegenstandes bedarf, um daraus gebildet werden zu müssen. [4])

D. 4. Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz als das erfasst, was ihr Wesen ausmacht. [5])

D. 5. Unter Zustand verstehe ich die Erregungen der Substanz, oder das, was in einem anderen ist, durch das es auch vorgestellt wird. [6])

D. 6. Unter Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. [7])

E. Ich sage: unbedingt unendlich, nicht aber in seiner Art unendlich. Denn was nur in seiner Art unendlich ist, von dem können unendliche Attribute ver-

neint werden; was aber unbedingt unendlich ist, zu dessen Wesen gehört Alles, was eine Wesenheit ausdrückt und keine Verneinung enthält.

D. 7. Derjenige Gegenstand heisst frei, der aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig aber oder vielmehr gezwungen, der von einem Andern bestimmt wird zum Dasein und zum Wirken in fester und bestimmter Weise.[8])

D. 8. Unter Ewigkeit verstehe ich das Dasein selbst, so weit es als nothwendig folgend aus der blossen Definition des ewigen Gegenstandes aufgefasst wird.

E. Denn ein solches Dasein wird, wie das Wesen des Gegenstandes, als ewige Wahrheit aufgefasst; es kann deshalb durch die Dauer oder die Zeit nicht erklärt werden, wenn man sich auch die Dauer als des Anfangs und des Endes entbehrend vorstellt. [9])

A. 1. Alles, was ist, ist in sich oder in einem Anderen. [10])

A. 2. Das, was durch ein Anderes nicht aufgefasst werden kann, muss durch sich selbst aufgefasst werden. [11])

A. 3. Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, und umgekehrt, wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, so ist es unmöglich, dass eine Wirkung folge. [12])

A. 4. Die Erkenntniss der Wirkung hängt von der Erkenntniss der Ursache ab und schliesst diese ein. [13])

A. 5. Gegenstände, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht durch sich gegenseitig erkannt werden, oder die Vorstellung des einen schliesst nicht die Vorstellung des anderen ein. [14])

A. 6. Eine wahre Vorstellung muss mit ihrem Vorgestellten übereinstimmen. [15])

A. 7. Alles, was als nicht daseiend vorgestellt werden kann, dessen Wesen schliesst nicht das Dasein ein. [16])

L. 1. *Die Substanz ist der Natur nach vor ihren Zuständen.* [17])

B. Dies erhellt aus D. 3 und 5.

L. 2. *Zwei Substanzen, welche verschiedene Attribute haben, haben nichts unter sich gemein.* [18])

B. Auch dies erhellt aus D. 3; denn jede muss in sich sein und durch sich aufgefasst werden, oder die Vorstellung der einen schliesst nicht die Vorstellung der anderen ein.

L. 3. *Von Gegenständen, die nichts unter sich gemein haben, kann der eine nicht die Ursache des anderen sein.* [19])

B. Wenn sie nichts unter sich gemein haben, so können sie auch nicht einer durch den andern erkannt werden (A. 5), folglich kann der eine nicht die Ursache des anderen sein (A. 4).

L. 4. *Zwei oder mehr verschiedene Dinge unterscheiden sich entweder durch den Unterschied der Attribute der Substanzen oder durch den Unterschied ihrer Zustände.* [20])

B. Alles, was ist, ist in sich oder in einem Anderen (A. 1), d. h. ausser der Erkenntniss giebt es nichts, als Substanzen und deren Zustände (D. 3 und 5). Es giebt deshalb ausser der Erkenntniss nichts, wodurch mehrere Dinge sich unterscheiden können, als die Substanzen oder, was dasselbe ist (A. 4), als die Attribute und die Zustände der Substanzen.

L. 5. *In der Natur kann es nicht zwei oder mehr Substanzen von derselben Natur oder von demselben Attribute geben.* [21])

B. Gäbe es deren mehrere verschiedene, so müssten sie sich entweder durch den Unterschied der Attribute oder den der Zustände unterscheiden (L. 4). Wäre es nur durch den Unterschied der Attribute, so wäre damit zugestanden, dass es nur e i n e Substanz von demselben Attribut geben könne. Wäre es aber durch den Unterschied der Zustände, so ist doch die Substanz von Natur vor ihren Zuständen (L. 1); lässt man also diese Zustände bei Seite und betrachtet die Substanzen an sich, d. h. wahrhaft (D. 3 und 6), so kann man nicht vorstellen, dass sich die eine von der anderen unterscheidet, d. h. es kann nicht mehrere Substanzen geben, sondern nur eine (L. 4).

L. 6. *Eine Substanz kann nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden.* [22])

B. Es kann in der Natur nicht zwei Substanzen mit demselben Attribut geben (L. 5), d. h. (L. 2) welche etwas mit einander gemein haben. Deshalb kann die eine nicht die Ursache der anderen sein (L. 3), oder eine kann nicht von der anderen hervorgebracht werden.

Z. Daraus ergiebt sich, dass eine Substanz nicht von etwas Anderem hervorgebracht werden kann. Denn auser Substanzen und deren Zuständen giebt es in der Natur nichts, wie aus A. 1 und D. 3 und 5 erhellt. Aber von einer Substanz kann sie nicht hervorgebracht werden (L. 5); also kann eine Substanz von etwas Anderem unbedingt nicht hervorgebracht werden.

Ein anderer Beweis. Es lässt sich dies noch leichter aus dem Widersinnigen des Gegentheils erweisen. Denn wenn eine Substanz von etwas Anderem hervorgebracht werden könnte, so müsste ihre Erkenntniss von der Erkenntniss ihrer Ursache abhängig sein (A. 4); folglich wäre sie keine Substanz (D. 3).

L. 7. *Zur Natur der Substanz gehört das Dasein.* [23])

B. Die Substanz kann nicht von etwas Anderem hervorgebracht werden (Z. zu L. 6), sie ist deshalb die Ursache ihrer selbst; d. h. ihr Wesen enthält nothwendig das Dasein (D. 1), oder das Dasein gehört zu ihrer Natur.

L. 8. *Jede Substanz ist nothwendig unendlich.* [24])

B. Die Substanz mit einem Attribut existirt nur in der Einzahl (L. 5), und zu ihrer Natur gehört das Dasein (L. 7). Es gehört deshalb zu ihrer Natur, dass sie nothwendig als endliche oder als unendliche existirt. Aber das Erste ist unmöglich, denn dann müsste sie durch eine andere Substanz derselben Natur begrenzt werden (D. 2), die ebenfalls nothwendig dasein müsste (L. 7), mithin gäbe es zwei Substanzen desselben Attributs, was widersinnig ist (L. 5). Die Substanz besteht daher als eine unendliche.

E. 1. Da das Endlich-Sein in Wahrheit eine theilweise Verneinung ist, und das Unendliche die unbeschränkte Bejahung des Daseins irgend einer Natur ist, so folgt aus dem blossen Lehrsatz 7, dass jede Substanz unendlich sein muss.

E. 2. Ich zweifle nicht, dass es Allen, welche über die Dinge verworren urtheilen und nicht gewöhnt sind, die Dinge nach ihren ersten Gründen zu erforschen, schwer fallen wird, den Beweis des Lehrsatzes 7 zu fassen, weil sie nämlich zwischen den Zuständen der Substanzen und diesen selbst nicht unterscheiden und nicht wissen, wie die Dinge hervorgebracht werden. Daher kommt es, dass sie den Anfang, welchen sie bei den natürlichen Dingen sehen, den Substanzen andichten. Denn wer die wahren Ursachen der Dinge nicht kennt, vermischt Alles und lässt ohne irgend ein Widerstreben seiner Seele sowohl Bäume wie Menschen sprechen und die Menschen sich ebenso aus Steinen wie aus Samen bilden und jede Gestalt in jede beliebige andere sich verwandeln. So legt auch Der, welcher die göttliche Natur mit der menschlichen vermengt, Gott leicht menschliche Affekte bei; insbesondere so lange ihm unbekannt ist, wie die Affekte in der Seele hervorgebracht werden. Hätten dagegen die Menschen auf die Natur der Substanzen Acht, so würden sie nicht im Geringsten an der Wahrheit des Lehrsatzes 7 zweifeln; ja er würde Allen als selbstverständlich gelten und zu den Gemein-Begriffen gezählt werden. Denn dann würde man unter „Substanz" nur das verstehen, was in sich besteht und durch sich aufgefasst wird, d. h. dessen Erkenntniss nicht der Erkenntniss eines anderen Gegenstandes bedarf; unter Zuständen aber das, was in einem Anderen ist, und deren Vorstellung nach der Vorstellung des Gegenstandes, in dem sie sind, sich bildet. Deshalb kann man wahre Vorstellungen von Zuständen, die nicht bestehen, haben, weil, wenn sie ausserhalb des Verstandes auch nicht wirklich bestehen, ihr Wesen doch in einem Anderen so enthalten ist, dass sie durch dies Andere erfasst werden können. Aber die Wahrheit der Substanzen ist ausserhalb des Verstandes nur in ihnen selbst, weil sie durch sich vorgestellt werden. Wenn daher Jemand spräche, er habe die klare und deutliche, d. h. die wahre Vorstellung von einer Substanz, aber sei zweifelhaft, ob sie da sei, so wäre dies wahrhaftig ebenso, als wenn er sagte, er habe eine wahre Vorstellung, aber er zweifle doch, ob sie nicht eine falsche sei (wie jedem Aufmerksamen klar ist); oder wenn Jemand behauptete, dass eine Substanz erzeugt werden könne, so

behauptete er zugleich, dass eine falsche Vorstellung zu einer wahren gemacht worden, und ein Verkehrteres kann man sich nicht vorstellen. Man muss deshalb nothwendig zugestehen, dass das Dasein der Substanz ebenso wie ihr Wesen eine ewige Wahrheit ist.

Man kann von hier aus auch in anderer Weise darlegen, dass es nur eine Substanz gleicher Natur geben kann, und ich halte es der Mühe werth, dies hier zu zeigen. Um dies ordnungsmässig zu thun, halte man fest 1) dass die wahre Definition jedes Gegenstandes nichts enthält noch ausspricht, als die Natur des definirten Gegenstandes. Daraus erhellt 2) dass keine Definition eine bestimmte Zahl des Einzelnen einschliesst oder ausdrückt, da sie eben nur die Natur des definirten Gegenstandes ausdrückt. So drückt z. B. die Definition des Dreiecks nur die einfache Natur des Dreiecks aus, aber keine bestimmte Zahl von Dreiecken. 3) Es ist festzuhalten, dass es von jedem daseienden Gegenstande nothwendig eine bestimmte Ursache geben muss, durch welche er existirt. 4) Endlich ist festzuhalten, dass die Ursache, weshalb ein Ding existirt, entweder in der Natur und Definition des daseienden Dinges enthalten sein muss (nämlich weil das Dasein zur Natur desselben gehört), oder dass diese Ursache ausserhalb des Dinges gegeben sein muss.

Aus diesen Sätzen folgt, dass, wenn eine bestimmte Zahl von Einzelnen in der Natur besteht, nothwendig eine Ursache da sein muss, weshalb gerade diese Zahl und nicht mehr oder weniger bestehen. Wenn z. B. in der Natur zwanzig Menschen bestehen (von denen ich des leichteren Verständnisses wegen annehme, dass sie zugleich bestehen und keine anderen Menschen vorher in der Natur bestanden haben), so genügt es nicht (um nämlich den Grund anzugeben, weshalb zwanzig Menschen bestehen), als Ursache die menschliche Natur im Allgemeinen darzulegen, sondern es ist ausserdem nöthig, die Ursache aufzuweisen, weshalb gerade zwanzig oder nicht mehr oder weniger bestehen; da (No. 3) es nothwendig für Jeden eine Ursache geben muss, weshalb er besteht. Diese Ursache kann aber nicht in der allgemeinen menschlichen Natur enthalten sein (No. 2. 3.), da die wahre Definition des Menschen die Zahl zwanzig nicht enthält. Es muss also

die Ursache, weshalb diese zwanzig bestehen (No. 4) und folgeweise, weshalb jeder Einzelne besteht, nothwendig ausserhalb eines Jeden bestehen. Daraus folgt unbedingt, dass Alles, von dessen Natur mehrere Einzelne da sein können, nothwendig eine äussere Ursache für sein Dasein haben muss. Da es aber zur Natur der Substanz, wie hier gezeigt wird, gehört, zu bestehen, so muss ihre Definition das nothwendige Dasein einschliessen, und folglich muss man aus ihrer blossen Definition ihr Dasein folgern. Aber aus ihrer Definition folgt nicht das Dasein von mehreren Substanzen (wie schon in No. 2 und 3 oben gezeigt worden ist). Es folgt also aus ihr nothwendig, dass nur eine einzige Substanz derselben Natur besteht, wie behauptet worden[25]).

L. 9. *Je mehr Realität oder Sein ein jedes Ding hat, um so mehr Attribute kommen ihm zu.*[26])

B. Dies erhellt aus D. 4.

L. 10. *Jedes Attribut einer Substanz muss durch sich aufgefasst werden.*

B. Denn das Attribut ist das, was der Verstand von der Substanz als das auffasst, was ihr Wesen ausmacht (D. 4), folglich muss es durch sich selbst aufgefasst werden (D. 3).

E. Hieraus erhellt, dass, wenngleich zwei Attribute als wirklich verschieden aufgefasst werden, d. h. eines ohne die Hülfe des anderen, man doch deshalb nicht schliessen kann, dass sie zwei Dinge oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen. Denn es gehört zur Natur der Substanz, dass jedes ihrer Attribute durch sich aufgefasst wird; da ja alle Attribute, welche sie hat, immer zugleich in ihr gewesen sind und keines von dem anderen hat hervorgebracht werden können, sondern jedes die Realität oder das Sein der Substanz ausdrückt. Es ist also durchaus nicht widersinnig, einer Substanz mehrere Attribute beizulegen; im Gegentheil ist nichts in der Natur einleuchtender, als dass jedes Wesen unter irgend einem Attribut aufgefasst werden muss, und dass, je mehr Realität oder Sein es hat, es desto mehr Attribute haben muss, welche sowohl die Nothwendigkeit oder Ewigkeit als die Unendlichkeit ausdrücken. Folglich ist

auch nichts einleuchtender, als dass das unbedingt unendliche Wesen nothwendig als ein Wesen definirt werden muss (wie in D. 6 gezeigt worden), was aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes eine gewisse ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Wenn man aber fragt, an welchem Zeichen man den Unterschied der Substanzen erkennen könne, so lese man die folgenden Lehrsätze, welche zeigen, dass in der Natur nur eine Substanz besteht, und dass diese unbedingt unendlich ist. Deshalb würde man nach solchem Zeichen vergeblich suchen. [27])

L. 11. *Gott, oder die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, ist nothwendig da.*

B. Wer dieses bestreitet, der stelle sich vor, wenn es ihm möglich ist, Gott bestehe nicht. Also (A. 7) schliesst sein Wesen sein Dasein nicht ein. Aber dies ist (L. 7) widersinnig. Also ist Gott nothwendig da. [28])

B. 2. Ein anderer Beweis. Jedem Gegenstande muss eine Ursache oder ein Grund zugetheilt werden, sowohl weshalb er besteht, als weshalb er nicht besteht. Wenn z. B. ein Dreieck da ist, so muss es einen Grund oder eine Ursache geben, weshalb es da ist; wenn es aber nicht da ist, so muss es auch einen Grund oder eine Ursache geben, welche sein Dasein verhindert, oder welche sein Dasein aufhebt. Dieser Grund oder diese Ursache muss entweder in der Natur des Gegenstandes oder ausserhalb desselben enthalten sein. So zeigt z. B. die eigene Natur des Kreises den Grund, weshalb ein viereckiger Kreis nicht besteht, nämlich weil er einen Widerspruch enthält. So folgt das Dasein der Substanz aus der blossen Natur derselben, weil diese das Dasein einschliesst (L. 7). Aber der Grund für das Dasein oder Nicht-Dasein des Kreises oder Dreiecks ergiebt sich nicht aus deren Natur, sondern nur aus der Ordnung der ganzen körperlichen Natur. Denn aus ihr muss hervorgehen, dass das Dreieck jetzt nothwendig besteht, oder dass sein gegenwärtiges Dasein unmöglich ist. Dies ist selbstverständlich. Hieraus folgt, dass das-

jenige nothwendig besteht, bei dem kein Grund oder Ursache vorhanden ist, welche sein Dasein hindert. Wenn es also keinen Grund oder Ursache giebt, welcher das Dasein Gottes hindert oder aufhebt, so folgt, dass er nothwendig da ist. Gäbe es einen solchen Grund oder Ursache, so müsste sie entweder in der eigenen Natur Gottes oder ausserhalb derselben bestehen, d. h. in einer anderen Substanz von anderer Natur. Denn wäre sie von derselben Natur, so wäre damit eingeräumt, dass Gott da sei. Wäre die Substanz anderer Natur, so könnte sie mit Gott nichts gemein haben (L. 2), also auch sein Dasein weder setzen noch aufheben.

Da es also einen Grund oder eine Ursache, welche das göttliche Dasein aufhöbe, ausserhalb der göttlichen Natur nicht geben kann, so wird nothwendig in ihrer Natur selbst der Grund für ihr Nichtsein enthalten sein müssen, welche mithin einen Widerspruch einschlösse. Es ist widersinnig, von dem unbedingt unendlichen und höchst vollkommenen Wesen dies zu behaupten. Also giebt es weder in Gott noch ausserhalb Gottes eine Ursache oder einen Grund, welcher sein Dasein aufhöbe; Gott besteht also nothwendig. [29])

B. 3. Ein anderer Beweis. Das Nicht-Dasein-Können ist ein Unvermögen und dagegen das Dasein-Können ein Vermögen (wie sich von selbst ergiebt). Wenn also das, was schon nothwendig da ist, nur endliche Wesen sind, so sind diese mächtiger als das unbedingt unendliche Wesen, und dies ist widersinnig (wie sich von selbst ergiebt).

Es besteht mithin überhaupt gar nichts, oder es besteht nothwendig auch ein unbedingt unendliches Wesen. Aber wir selbst bestehen entweder in uns selbst oder in einem Anderen, welches nothwendig besteht (A. 1 und L. 7). Also besteht nothwendig ein unbedingt unendliches Wesen, d. h. Gott (D. 6). [30])

E. In diesem letzten Beweise habe ich das Dasein Gottes von rückwärts aufgezeigt, damit der Beweis leichter gefasst werde, nicht aber deshalb, weil Gottes Dasein aus demselben Grunde nicht auch geradezu sich ergäbe. Denn da das Dasein-Können ein Vermögen ist, so folgt, dass, je mehr Realität der Natur eines Gegenstandes zukommt, er um so mehr Kraft aus sich selbst hat, um

zu bestehen; folglich muss ein unbedingt unendliches Wesen, oder Gott, ein unbedingt unendliches Vermögen zu bestehen von sich selbst haben und deshalb unbedingt bestehen. Indess mag vielleicht Mancher die Kraft dieses Beweises nicht leicht fassen, weil er gewöhnt ist, nur die Gegenstände zu betrachten, welche von äusseren Ursachen abfliessen, und weil er darunter das, was schnell entsteht d. h. was leicht da ist, auch leicht vergehen sieht, und weil umgekehrt er die Gegenstände für schwieriger in ihrer Herstellung hält, d. h. nicht so leicht zum Dasein zu bringen, von welchen er annimmt, dass Mehreres zu ihnen gehört. Um dergleichen Vorurtheile zu beseitigen, brauche ich hier nicht zu zeigen, in welchen Sinne der Satz: „Was schnell entsteht, vergeht schnell", wahr ist; auch nicht, ob rücksichtlich der ganzen Natur Alles gleich leicht ist oder nicht; es genügt die Bemerkung, dass ich hier nicht von Gegenständen spreche, welche durch äussere Ursachen entstehen, sondern nur von Substanzen, welche von keiner äusseren Ursache hervorgebracht werden können (L. 6).

Denn alle Gegenstände, welche aus äusseren Ursachen entstehen, mögen sie aus vielen oder wenig Theilen bestehen, verdanken Alles, was sie an Vollkommenheit oder Realität haben, der Kraft einer äusseren Ursache; ihr Dasein beruht daher nicht auf ihrer eigenen Vollkommenheit, sondern nur auf der der äusseren Ursachen. Dagegen verdankt die Substanz Alles, was sie an Vollkommenheit hat, keiner äusseren Ursache; deshalb muss auch ihr Dasein aus ihrer eigenen Natur hervorgehen, die folglich nichts Anderes ist, als ihre eigene Wesenheit. Die Vollkommenheit eines Gegenstandes hebt daher dessen Dasein nicht auf, sondern setzt es vielmehr; dagegen hebt die Unvollkommenheit es auf, und wir können deshalb des Daseins keines Gegenstandes sicherer sein, als des Daseins eines unbedingt unendlichen oder vollkommenen Wesens, d. h. Gottes. Denn da sein Wesen alle Unvollkommenheiten ausschliesst und die unbedingte Vollkommenheit in sich fasst, so hebt es eben dadurch allen Grund, an seinem Dasein zu zweifeln, auf und gewährt die höchste Gewissheit von seinem Dasein, was hoffentlich auch einem nur mässig aufmerksamen Leser einleuchten wird.

L. 12. *Es kann kein Attribut einer Substanz wahrhaft vorgestellt werden, aus dem folgte, dass die Substanz getheilt werden könne.*[31])

B. Denn die Theile, in welche eine so vorgestellte Substanz sich theilte, behalten entweder die Natur der Substanz oder nicht. Ist Ersteres der Fall, dann muss jeder Theil unendlich sein (L. 8) und die Ursache seiner selbst sein (L. 6) und aus einem anderen Attribute bestehen (L. 5). Mithin würden aus einer Substanz mehrere sich bilden, was widersinnig ist (L. 6). Ueberdem würden dann die Theile (L. 2) mit ihrem Ganzen nichts gemein haben, und das Ganze würde ohne seine Theile sein und vorgestellt werden können (D. 4, L. 10), was unzweifelhaft widersinnig ist. Im zweiten Falle, wenn die Theile nicht die Natur der Substanz behalten, würde, wenn die ganze Substanz in gleiche Theile getheilt würde, sie die Natur der Substanz verlieren und zu sein aufhören, was widersinnig ist (L. 7).

L. 13. *Die unbedingt unendliche Substanz ist untheilbar.*[32])

B. Wäre sie theilbar, so behielten die Theile, in welche sie getheilt würde, entweder die Natur der unbedingt unendlichen Substanz oder nicht. Im ersten Falle würden sich mehrere Substanzen derselben Natur ergeben, was widersinnig ist (L. 5). Im zweiten Falle könnte die unbedingt unendliche Substanz aufhören zu sein, wie oben gezeigt worden, was ebenfalls widersinnig ist (L. 11).

Z. Hieraus folgt, dass keine Substanz, und folglich auch keine körperliche Substanz als Substanz, theilbar ist.[33])

E. Die Untheilbarkeit der Substanz erhellt einfacher daraus, dass man sich die Natur der Substanz nicht anders als unendlich vorstellen kann, und dass in der Vorstellung eines Theiles der Substanz nur eine endliche Substanz vorgestellt wird, was einen offenbaren Widerspruch enthält (L. 8).[34])

L. 14. *Ausser Gott kann es eine Substanz weder geben, noch eine solche vorgestellt werden.*

B. Da Gott das unbedingt unendliche Wesen ist, von

dem kein Attribut verneint werden kann, was die Wesenheit einer Substanz ausdrückt (D. 6), und da Gott nothwendig da ist (L. 11), so müsste, wenn es eine Substanz ausser Gott gäbe, dieselbe durch ein Attribut Gottes ausgedrückt werden, und es würden dann zwei Substanzen desselben Attributs da sein, was widersinnig ist (L. 5). Also kann es keine Substanz ausser Gott geben, und folglich kann auch keine solche vorgestellt werden. Denn könnte sie vorgestellt werden, so müsste sie nothwendig als daseiend vorgestellt werden, dies ist aber nach dem ersten Theil dieses Beweises widersinnig. Es kann also ausser Gott eine Substanz weder bestehen, noch vorgestellt werden.[85])

Z. 1. Hieraus folgt offenbar, 1) dass Gott nur ein Einziger ist, d. h. dass es in der Natur nur eine Substanz giebt (L. 6), und dass diese unbedingt unendlich ist, wie ich schon in der E. zu L. 10 angedeutet habe.

Z. 2. Es folgt 2), dass das ausgedehnte Ding und das denkende Ding entweder Attribute Gottes sind (A. 1) oder Zustände von den Attributen Gottes.[86])

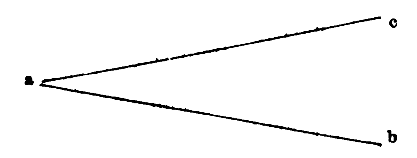
L. 15. *Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder vorgestellt werden.*

B. Ausser Gott giebt es keine Substanz und kann keine vorgestellt werden (L. 14), d. h. es giebt ausser Gott keinen Gegenstand, der in sich ist und durch sich vorgestellt wird (D. 3). Die Zustände aber können ohne Substanz weder sein noch vorgestellt werden (D. 5), deshalb können diese nur in der göttlichen Natur sein und durch sie allein vorgestellt werden. Ausser den Substanzen und ihren Zuständen giebt es aber nichts (A. 1). Daher kann nichts ohne Gott sein oder vorgestellt werden.[87])

E. Es giebt Menschen, welche Gott sich vorstellen, als bestände er, wie ein Mensch, aus einem Leibe und einer Seele, und als wäre er den Leidenschaften unterworfen. Indess erhellt aus dem bisher Dargelegten zur Genüge, wie weit Diese von der Kenntniss des wahren Gottes sich irrthümlich entfernen, und ich lasse diese Meinung bei Seite. Denn Alle, welche die göttliche Natur einigermassen betrachtet haben, bestreiten, dass Gott körperlich sei; sie beweisen dies am besten dadurch, dass

man unter Körper irgend eine lange, breite, tiefe und in irgend einer Gestalt begrenzte Grösse sich vorstelle, und von Gott als einem unbedingt unendlichem Wesen nichts Widersinnigeres als dies aussagen könne. Indess erhellt aus anderen Gründen, womit sie dasselbe beweisen wollen, dass sie selbst die körperliche oder ausgedehnte Substanz von der göttlichen Natur überhaupt fern halten und sie als von Gott erschaffen ansehen. Dabei können sie aber durchaus nicht angeben, aus welcher göttlichen Macht dieselbe hätte geschaffen werden können; was klar zeigt, dass sie das, was sie behaupten, selbst nicht verstehen. Ich glaube wenigstens klar bewiesen zu haben (L. 6 Z.; L. 8 E. 2), dass keine Substanz von einer anderen hervorgebracht oder geschaffen werden kann; ferner, dass es ausser Gott keine Substanz giebt und keine vorgestellt werden kann (L. 14). Daraus habe ich gefolgert, dass die ausgedehnte Substanz eines von den unendlich vielen Attributen Gottes sei.

Indess will ich zur mehreren Verdeutlichung die Gründe der Gegner widerlegen, welche sich sämmtlich auf Nachfolgendes zurückführen lassen. Erstens meinen sie, dass die körperliche Substanz als Substanz aus Theilen bestehe und deshalb bestreiten sie, dass sie unendlich sein oder Gott zukommen könne. Man erläutert dies durch eine Menge Beispiele, von denen ich eins und das andere auswählen will. Man sagt, dass wenn die körperliche Substanz unendlich sei, so könne man sich vorstellen, dass sie in zwei Theile getheilt werde; jeder Theil müsse dann entweder endlich oder unendlich sein. Im ersten Falle wäre das Unendliche aus zwei endlichen Theilen gebildet, was widersinnig sei; im letzten Falle gäbe es ein Unendliches, was doppelt so gross sei als ein anderes Unendliche; was auch widersinnig sei. Ferner sagt man, dass, wenn man eine unendliche Grösse mit einem Maasse von der Grösse eines Fusses messe, sie aus unendlich vielen solchen Theilen bestehen müsse; dasselbe gelte für ein Maass von der Grösse eines Zolles. Somit wäre eine unendliche Zahl zwölfmal grösser als eine andere unendliche Zahl. Endlich sagt man, dass, wenn man sich zwei Linien, ab und ac vorstellt, die aus



einem Punkte einer gewissen unendlichen Grösse sich in einem festen und anfänglich bestimmten Abstande ohne Ende forterstrecken, dann sicherlich der Abstand zwischen b und c sich fortwährend vergrössern und aus einem bestimmten zuletzt ein unbestimmbarer werden müsse.

Da nun solche widersinnige Folgen, wie man meint, hervortreten, sobald man die Grösse als unendlich annehme, so schliesst man, dass die körperliche Substanz endlich sein müsse und deshalb nicht zum Wesen Gottes gehören könne. Einen zweiten Grund nimmt man ebenfalls von der höchsten Vollkommenheit Gottes her. Man sagt, Gott könne nicht leiden, da er das höchst vollkommene Wesen sei; die körperliche Substanz aber könne leiden, da sie theilbar sei; also folge, dass sie nicht zum Wesen Gottes gehören könne. Dies sind die Gründe, welche ich bei den Schriftstellern finde, und durch welche sie zu zeigen suchen, dass die körperliche Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei und ihr nicht zukommen könne.

Wer indessen recht Acht hat, wird bemerken, dass ich auf diese Gründe schon geantwortet habe. Sie laufen alle darauf hinaus, dass die körperliche Substanz aus Theilen bestehe, was ich schon als widersinnig dargelegt habe (L. 12; L. 13 Z.). Wer die Frage richtig erwägt, wird finden, dass alle jene Widersinnigkeiten, die ich als solche anerkenne, aus denen Jene den Schluss auf die Endlichkeit der ausgedehnten Substanz machen, nicht die Folge der vorausgesetzten Unendlichkeit der Grösse sind, sondern daraus entspringen, dass man die unendliche Grösse als messbar annimmt, und dass sie aus endlichen Theilen sich zusammensetze. Diese verkehrten Folgerungen beweisen also vielmehr, dass die unendliche Grösse nicht messbar ist und nicht aus endlichen Theilen besteht; ein Satz, den ich bereits oben bewiesen habe (L. 12). Der Pfeil, den Jene gegen mich richten, trifft also in Wahrheit

sie selbst. Wenn sie also selbst aus ihrer widersinnigen Folgerung doch darlegen wollen, dass die ausgedehnte Substanz endlich sei, so thun sie wahrhaft dasselbe, als wenn Jemand voraussetzt, ein Kreis habe die Eigenschaften eines Vierecks, und nun folgert, dass der Kreis keinen Mittelpunkt habe, von dem alle zum Umring gezogenen Linien gleich wären. Sie nehmen an, dass die körperliche Substanz aus endlichen Theilen bestehe, vielfach und theilbar sei, um daraus ihre Endlichkeit zu folgern; obgleich sie doch nur unendlich, einzig und untheilbar vorgestellt werden kann (L. 8, 5 und 12). Ganz ebenso nehmen Andere an, dass die Linie aus Punkten zusammengesetzt sei, und wissen dann eine Menge Gründe aufzufinden, aus denen sie zeigen, dass die Linie nicht unendlich theilbar sei. Es ist gerade so widersinnig, wenn man die körperliche Substanz aus Körpern oder Theilen zusammensetzt, als wenn man den Körper aus Oberflächen, die Oberflächen aus Linien und die Linien endlich aus Punkten zusammensetzt. Dies müssen Alle einräumen, welche wissen, dass die klare Vernunft untrüglich ist, besonders Die, welche leugnen, dass es eine leere Stelle im Raume gebe. Denn könnte die körperliche Substanz so getheilt werden, dass ihre Theile wirklich unterschieden wären, weshalb sollte dann nicht ein Theil vernichtet werden können, während die übrigen so wie vorher mit einander verbunden blieben? und warum sollten dann alle so aneinandergepasst sein, dass keine leere Stelle dazwischen bliebe? Denn Dinge, welche wirklich von einander unterschieden sind, können sicherlich eins ohne das andere sein und in ihrem Zustande verbleiben. Da es aber kein Leeres in der Wirklichkeit giebt (worüber anderwärts), sondern alle Theile so zusammentreffen müssen, dass kein Leeres bleibt, so folgt auch hieraus, dass sie nicht real von einander unterschieden werden können, d. h., dass die körperliche Substanz als Substanz untheilbar ist. Wenn man indess die Frage erhebt, weshalb der Mensch von Natur so geneigt ist, die Grösse zu theilen, so antworte ich, dass die Grösse von dem Menschen auf zweierlei Weise vorgestellt wird; einmal abstract oder oberflächlich, wie man sie in dem bildlichen Vorstellen auffasst, und dann als Substanz, was blos vom Verstande geschieht. Meint man die Grösse in der blos

bildlichen Vorstellung, was gemeinhin und am leichtesten geschieht, so erscheint sie endlich, theilbar und aus Theilen zusammengesetzt; stellt man sich aber die Grösse so vor, wie sie im Verstande ist, und so wie sie Substanz ist, was allerdings sehr schwer geschieht, dann wird man finden, dass sie unendlich, einzig und untheilbar ist, wie bewiesen worden ist.

Dies wird für Jeden klar sein, der zwischen bildlichem Vorstellen und Verstand zu unterscheiden versteht. Insbesondere, wenn man noch bedenkt, dass der Stoff überall derselbe ist, und dass man nur dann Theile in ihm unterscheiden kann, wenn man sich ihn in verschiedenen Zuständen vorstellt. Deshalb lassen sich die Theile in ihm nur zuständlich, aber nicht wirklich unterscheiden. So nehmen wir z. B. von dem Wasser als Wasser an, dass es getheilt werden könne und seine Theile sich von einander trennen lassen; dies gilt aber nicht, wenn das Wasser als körperliche Substanz aufgefasst wird; da ist es weder trennbar noch theilbar. Ebenso entsteht und verdirbt das Wasser als Wasser, aber als Substanz entsteht es weder noch verdirbt. — Hiermit glaube ich auch den zweiten Grund widerlegt zu haben, der ebenfalls darauf gestützt wird, dass der Stoff als Substanz theilbar und aus Theilen zusammengesetzt sei.

Wäre dies aber auch nicht, so wüsste ich doch nicht, weshalb der Stoff der göttlichen Natur unwürdig sein sollte, da es ausser Gott keine Substanz giebt, durch die sie leiden könnte (L. 14). Ich sage, Alles ist in Gott, und Alles, was geschieht, geschieht nur durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes, und Alles folgt aus der Nothwendigkeit seines Wesens, wie ich bald zeigen werde. Man kann daher durchaus nicht behaupten, dass Gott von etwas Anderem leide, oder dass die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei, selbst wenn man sie als theilbar annähme, sobald sie nur als ewig und unendlich anerkannt wird.

Doch genug hiervon für jetzt.[38])

L. 16. *Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendlich viele Weise folgen, d. h. Alles, was von einem unendlichen Verstand erfasst wer- [illegible]nn.*

B. Dieser Lehrsatz muss Jedem klar werden, sobald er Acht hat, dass der Verstand aus der gegebenen Definition irgend eines Gegenstandes verschiedene Eigenschaften ableitet, die in Wahrheit aus ihr (d. h. aus dem Wesen der Sache) nothwendig folgen, und zwar um so mehrere, je mehr Realität die Definition der Sache ausdrückt, das heisst je mehr Realität das Wesen des definirten Gegenstandes enthält. Da nun die göttliche Natur unbedingt unendlich viele Attribute hat (D. 6), von denen jedes eine unendliche Wesenheit in seiner Art ausdrückt, so muss aus deren Nothwendigkeit Unendliches auf unendlich viele Weise nothwendig folgen (d. h. Alles, was von einem unendlichen Verstand erfasst werden kann).[39])

Z. 1. Hieraus ergiebt sich, 1) dass Gott die wirksame Ursache von allen Dingen ist, welche von einem unendlichen Verstand erfasst werden können.

Z. 2. Es ergiebt sich 2) dass Gott diese Ursache durch sich ist, und nicht durch ein Hinzutretendes.

Z. 3. Es ergiebt sich 3) dass Gott unbedingt die erste Ursache ist.[40])

L. 17. *Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur, und nicht aus einem Zwange, den er von Jemand erlitte.*

B. Ich habe soeben in L. 16 gezeigt, dass aus der blossen Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder was dasselbe ist, aus den blossen Gesetzen seiner Natur unendlich Vieles unbedingt folge, und in L. 15 habe ich bewiesen, dass ohne Gott nichts sein oder vorgestellt werden könne, vielmehr Alles in Gott sei. Daher kann es nichts ausser ihm geben, was ihn zum Handeln bestimmen oder zwingen könnte, und Gott handelt daher nur nach den Gesetzen seiner Natur und ohne Zwang von Jemand.

Z. 1. Hieraus folgt 1) dass es keine Ursache giebt, welche Gott von Aussen oder von Innen neben der Vollkommenheit seiner Natur zum Handeln bestimmte.

Z. 2. Es folgt 2) dass nur Gott eine freie Ursache ist. Denn nur Gott allein besteht vermöge der blossen Nothwendigkeit seiner Natur (L. 11 und Z. 1 zu L. 14), und er handelt aus der blossen Nothwendigkeit seiner

Natur (L. 17); er ist daher allein eine freie Ursache (D. 7).[41])

E. Andere meinen, Gott sei deshalb eine freie Ursache, weil er, nach ihrer Ansicht, bewirken kann, dass das nicht geschieht oder von ihm nicht ausgeführt wird, was, wie angegeben, aus seiner Natur folgt oder in seiner Macht steht. Aber dies wäre gerade so, als wenn man behauptete, Gott könne bewirken, dass aus der Natur eines Dreiecks nicht folge, dass dessen drei Winkel zweien rechten gleich seien, oder dass aus einer gegebenen Ursache keine Wirkung folge; was widersinnig ist. Ferner werde ich unten, ohne Hülfe dieses Lehrsatzes, zeigen, dass der Natur Gottes weder Verstand noch Wille zukommt. Ich weiss allerdings, dass Viele meinen, sie könnten beweisen, zur Natur Gottes gehöre der höchste Verstand und freier Wille; denn sie sagen, dass sie nichts Vollkommneres kennen und Gott zutheilen können, als das, was in uns selbst die höchste Vollkommenheit ist. Obgleich sie nun Gott in Wirklichkeit mit dem höchsten Verstande begeben, so glauben sie doch nicht, dass er von Allem, was er wirklich vorstellt, auch bewirken könne, dass es existire; denn sie glauben auf diese Weise die Macht Gottes zu zerstören; hätte er nämlich nach ihrer Meinung Alles, was in seinem Verstande wäre, erschaffen, so könnte er dann nichts weiter erschaffen, was nach ihrer Meinung der Allmacht Gottes widerstritte. Man zieht es deshalb vor, Gott als gleichgültig für Alles anzunehmen, so dass er nichts schafft, als das, was er mit einem gewissen unbedingten Willen zu schaffen beschlossen hat. Ich glaube jedoch deutlich genug bewiesen zu haben (L. 16), dass aus der höchsten Macht oder unendlichen Natur Gottes Unendliches auf unendlich viele Weise, d. h. Alles nothwendig hervorgegangen ist, oder immer mit derselben Nothwendigkeit folgt, mit welcher aus der Natur eines Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, dass dessen drei Winkel gleich zwei rechten Winkeln sind. Gottes Allmacht ist daher von Ewigkeit wirklich gewesen und wird in derselben Wirklichkeit in Ewigkeit bleiben. Auf diese Weise wird Gottes Allmacht nach meiner Ansicht weit vollkommener hingestellt; ja wenn ich offen sprechen soll, so scheinen jene Gegner die Allmacht Gottes vielmehr zu leugnen.

Denn sie müssen einräumen, dass Gott unendlich Vieles als erschaffbar vorstellt, was er doch niemals wird schaffen können, weil er sonst, wenn er Alles, was er vorstellt, erschüfe, nach ihnen seine Allmacht erschöpfen und sich unvollkommen machen würde. Um also Gott als vollkommen anzunehmen, müssen sie zugleich annehmen, dass er nicht Alles bewirken kann, was in seiner Macht steht. Ich wüsste aber keine Annahme, welche widersinniger wäre und der Allmacht Gottes mehr widerstritte, als diese.

Nun noch Einiges über den Gott gewöhnlich zugetheilten Verstand und Willen.

Sollen Verstand und Wille zu dem ewigen Wesen Gottes gehören, so muss unter beiden Attributen allerdings etwas Anderes als gewöhnlich vorgestellt werden. Der Verstand und Wille, welche Gottes Wesen bildeten, müssten von unserem Verstand und Willen im höchsten Masse verschieden sein und könnten nur im Namen übereinstimmen, wie etwa das Sternbild des Hundes mit dem Hunde als bellendes Thier übereinstimmt.

Mein Beweis ist folgender: Der der göttlichen Natur zugehörige Verstand kann nicht, wie nach der gewöhnlichen Annahme der unsrige, den vorgestellten Gegenständen zeitlich nachfolgen oder gleichzeitig mit ihnen sein; denn Gott ist der Ursachlichkeit nach vor allen Dingen (L. 16, Z. 1); vielmehr ist die Wahrheit und das wirkliche Wesen der Dinge so, weil sie in Gottes Verstande so inhaltlich bestehen. Gottes Verstand, soweit er die Wesenheit Gottes bildet, ist daher in Wahrheit die Ursache aller Dinge, sowohl nach ihrer Wesenheit, wie nach ihrem Dasein. Dieses scheinen auch Diejenigen bemerkt zu haben, welche behaupten, dass Gottes Verstand, Wille und Macht ein und dasselbe sei. Da also Gottes Verstand die alleinige Ursache, sowohl von dem Wesen wie von dem Dasein der Dinge ist wie wir gezeigt haben), so muss er selbst nothwendig sowohl nach seinem Wesen wie nach seinem Dasein von den Dingen unterschieden sein. Denn das Bewirkte unterscheidet sich von seiner Ursache genau in dem, was es von der Ursache hat. Ein Mensch z. B. ist wohl die Ursache des Daseins, aber nicht der Wesenheit

eines anderen Menschen; denn diese ist eine ewige Wahrheit. Beide können daher rücksichtlich der Wesenheit übereinstimmen, aber in dem Dasein müssen sie von einander unterschieden sein. Deshalb wird, wenn das Dasein des Einen untergeht, nicht auch das des Andern untergehen; wenn aber das Wesen des Einen zerstört und falsch werden könnte, so würde auch das Wesen des Andern zerstört werden. Etwas also, was die Ursache sowohl von dem Wesen wie von dem Dasein einer gewissen Wirkung ist, muss sich deshalb von einer solchen Wirkung, sowohl im Wesen wie in dem Dasein, unterscheiden. Nun ist aber Gottes Verstand die Ursache sowohl von dem Wesen wie von dem Dasein unseres Verstandes; Gottes Verstand, soweit er als das göttliche Wesen bildend aufgefasst wird, ist also von unserem Verstande sowohl in Bezug auf Wesen als Dasein unterschieden und kann nur im Namen mit ihm zusammentreffen, wie oben gesagt worden. In Betreff des Willens kann der Beweis ebenso geführt werden, wie man leicht einsehen wird.[42])

L. 18. *Gott ist von allen Dingen die innewohnende und nicht die übergehende Ursache.*

B. Alles, was ist, ist in Gott und muss durch Gott vorgestellt werden (L. 15); Gott ist also die Ursache der in ihm seienden Dinge (L. 16, Z. 1); dies ist das Erste. Ferner kann es ausser Gott keine Substanz geben (L. 14), d. h. kein Ding, was ausser Gott in sich ist (D. 3). Gott ist also von allen die innewohnende und nicht die in Anderes übergehende Ursache.[43])

L. 19. *Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig.*

B. Denn Gott ist die Substanz (D. 6), welche nothwendig besteht (L. 11), d. h. zu deren Natur das Dasein nothwendig gehört (L. 7), oder was dasselbe ist, aus deren Definition ihr Dasein folgt, also ist er ewig (D. 8). Dann ist unter den Attributen Gottes das zu verstehen, was die Wesenheit der göttlichen Substanz ausdrückt (D. 4), d. h. was zur Substanz gehört. Dieses selbst, sage ich, müssen die Attribute enthalten. Aber zur Natur der Substanz gehört die Ewigkeit (wie ich schon aus L. 7 bewiesen habe); deshalb muss jedes Attribut

die Ewigkeit enthalten, und deshalb sind alle Attribute ewig.

E. Dieser Lehrsatz ergiebt sich auch ganz deutlich aus der Art, wie ich Gottes Dasein bewiesen habe (L. 11). Denn aus diesem Beweise ergiebt sich, dass das Dasein Gottes wie dessen Wesenheit eine ewige Wahrheit sind. Endlich habe ich im 19. Lehrsatze des 1. Theils von Descartes' Philosophischen Prinzipien die Ewigkeit Gottes noch auf andere Art bewiesen, und es ist nicht nöthig, diesen Beweis hier zu wiederholen.[44])

L. 20. *Gottes Dasein und Gottes Wesenheit sind ein und dasselbe.*

B. Gott und alle seine Attribute sind ewig (L. 19), d. h. jedes seiner Attribute drückt das Dasein aus (D. 8). Dieselben Attribute Gottes, welche Gottes ewige Wesenheit darlegen (D. 4), legen zugleich sein ewiges Dasein dar, d. h. dasselbe, was Gottes Wesenheit ausmacht, macht auch sein Dasein aus; daher ist sein Dasein und seine Wesenheit ein und dasselbe.

Z. 1. Hieraus folgt 1) dass Gottes Dasein, wie seine Wesenheit, eine ewige Wahrheit sind.

Z. 2. Es folgt 2) dass Gott oder alle Attribute Gottes unveränderlich sind. Denn wenn sie sich dem Dasein nach veränderten, so müssten sie sich auch der Wesenheit nach ändern (L. 19), d. h. (wie sich von selbst versteht) aus wahren falsche werden, und dies ist widersinnig.[45])

L. 21. *Alles, was aus der unbedingten Natur eines Attributes Gottes folgt, hat immer und unendlich bestehen müssen; oder es ist durch dasselbe Attribut ewig und unendlich.*

B. Wenn Jemand dies leugnet, so stelle er sich, wenn er kann, vor, dass etwas in einem Attribute Gottes aus dessen unbedingter Natur folgt, was endlich sei und eine beschränkte Existenz oder Dauer hat, z. B. die Vorstellung Gottes in seinem Denken. Das Denken als Attribut Gottes ist aber nothwendig seiner Natur nach unendlich (L. 11). Nun wird es aber, so weit es die Vorstellung Gottes hat, als endlich vorausgesetzt. Aber als endlich kann es nur dann gefasst werden, wenn es durch das Denken selbst (nach D. 2) beschränkt wird, und zwar

nicht durch das Denken, insoweit es die Vorstellung Gottes befasst (denn insoweit wird es eben als endlich angenommen): sondern beschränkt durch das Denken, so weit es die Vorstellung Gottes nicht befasst, welche aber doch nothwendig bestehen muss (L. 11). Damit hat man ein Denken, was die Vorstellung Gottes nicht befasst. Mithin folgt aus Gottes Natur, soweit sie unbedingtes Denken ist, die Vorstellung Gottes nicht nothwendig (denn es wird aufgefasst, als befasse es die Vorstellung Gottes, und auch nicht), was gegen die Voraussetzung ist. Wenn also die Vorstellung Gottes in seinem Denken oder irgend etwas in irgend einem Attribute Gottes (es ist gleichgültig, welches, da der Beweis allgemein ist) aus der Nothwendigkeit der unbedingten Natur dieses Attributs folgt, so muss es nothwendig unendlich sein. Dies war das Erste.

Ferner kann das, was aus der Nothwendigkeit der Natur eines Attributs so folgt, keine beschränkte Dauer haben. Wer dies bestreitet, mag sich vorstellen, dass Etwas, was aus der Nothwendigkeit und Natur eines Attributs folgt, in einem Attribut Gottes gegeben sei, z. B. die Vorstellung Gottes in seinem Denken, und man nehme an, dass sie einmal nicht gewesen sei oder einmal nicht mehr sein werde. Da nun das Denken als ein Attribut Gottes aufzufassen ist, so muss es nothwendig und unveränderlich bestehn (L. 11 und L. 20 Z. 2), daher müsste über die Grenzen der Dauer der Vorstellung Gottes hinaus (denn man nimmt an, dass sie einmal nicht gewesen oder nicht mehr sein wird) das Denken ohne die Vorstellung Gottes bestehen. Dies ist aber gegen die Voraussetzung; es ist nämlich angenommen worden, dass wenn das Denken zugegeben ist, auch die Vorstellung Gottes nothwendig folgt. Daher kann die Vorstellung Gottes in seinem Denken, oder etwas, was nothwendig aus der unbedingten Natur eines Attributs Gottes folgt, keine beschränkte Dauer haben, sondern es ist durch dies Attribut ewig. Das war das Zweite.

Man bemerkt, dass dasselbe von jedem gilt, was in einem Attribut Gottes aus der unbedingten Natur Gottes nothwendig folgt.[46])

L. 22. *Alles, was aus einem Attribut Gottes folgt,*

soweit das Attribut durch eine solche Modification modificirt ist, welche sowohl nothwendig wie unendlich durch dasselbe besteht, muss ebenfalls nothwendig und unendlich bestehen.

B. Der Beweis dieses Lehrsatzes geschieht in derselben Art wie der des vorhergehenden.[47])

L. 23. *Jeder Zustand, der nothwendig und unendlich besteht, ist eine nothwendige Folge entweder der unbedingten Natur eines Attributes Gottes, oder eines Attributes, was durch eine solche Modification modificirt ist, die nothwendig und unendlich ist.*

B. Denn der Zustand ist in einem anderen, durch welches er aufgefasst werden muss (D. 5), d. h. er kann blos in Gott und blos durch Gott aufgefasst werden (L. 15). Wenn man also annimmt, dass ein Zustand nothwendig besteht und unendlich ist, so muss Beides nothwendig gefolgert oder aufgefasst werden durch ein Attribut Gottes, soweit es als Ausdruck der Unendlichkeit und Nothwendigkeit des Daseins oder der Ewigkeit (D. 8) vorgestellt wird, d. h. (D. 6; L. 19), soweit es unbedingt aufgefasst wird. Also muss ein Zustand, der sowohl nothwendig wie unendlich besteht aus der unbedingten Natur eines Attributes Gottes folgen, und zwar entweder unmittelbar (worüber L. 21) oder vermittelst einer Modification, welche aus dessen unbedingter Natur folgt, d. h. (L. 22), welche sowohl nothwendig als unendlich besteht.[48])

L. 24. *Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schliesst das Dasein derselben nicht ein.*

B. Es erhellt aus D. 1; denn dasjenige, dessen Natur (an sich nämlich betrachtet) dies Dasein einschliesst, ist die Ursache seiner selbst und besteht durch die blosse Nothwendigkeit seiner Natur.

Z. Hieraus folgt, dass Gott nicht blos die Ursache ist, dass die Dinge zu sein anfangen, sondern auch dass sie zu sein fortfahren, d. h. (um mich eines scholastischen Ausdrucks zu bedienen) dass Gott die *Causa essendi* der Dinge ist. Denn mögen die Dinge nun da sein oder nicht, so finden wir, so oft wir deren Wesen beachten, dass dies weder das Dasein noch die Dauer einschliesst. Deshalb kann deren Wesen weder die

Ursache ihres Daseins noch ihrer Fortdauer sein, sondern nur Gott kann diese Ursache sein, zu dessen Natur allein das Dasein gehört (L. 14, Z. 1).[49])

L. 25. *Gott ist die wirkende Ursache, nicht blos von dem Dasein, sondern auch von dem Wesen der Dinge.*

B. Wenn dies geleugnet wird, so kann Gott nicht die Ursache des Wesens der Dinge sein, also kann das Wesen der Dinge ohne Gott vorgestellt werden (A. 4), aber dies ist widersinnig (L. 15), daher ist Gott die Ursache auch von dem Wesen der Dinge.

E. Dieser Lehrsatz ergiebt sich deutlicher aus L. 16; denn aus diesem folgt, dass, wenn die göttliche Natur gegeben ist, daraus sowohl das Wesen als das Dasein der Dinge nothwendig gefolgert werden muss, und, um es kurz zu sagen, in dem Sinne, in welchem Gott die Ursache seiner selbst genannt wird, muss er auch die Ursache aller Dinge genannt werden. Dies wird sich noch deutlicher aus dem folgenden Zusatz ergeben.

Z. Die einzelnen Dinge sind nur die Erregungen der Attribute Gottes oder die Zustände, wodurch die Attribute Gottes sich auf eine feste und bestimmte Weise darstellen. Der Beweis erhellt aus L. 15 und D. 5.[50])

L. 26. *Ein Ding, was zu einer Wirksamkeit bestimmt worden ist, ist von Gott nothwendig so bestimmt worden, und ein Ding, welches von Gott nicht dazu bestimmt worden, kann sich selbst nicht zur Wirksamkeit bestimmen.*

B. Das, was als das gilt, was die Dinge zu einer Wirksamkeit bestimmt, ist nothwendig etwas Positives (wie von selbst klar ist), deshalb ist Gott nach der Nothwendigkeit seiner Natur die wirksame Ursache sowohl von dem Wesen wie von dem Dasein dieses Positiven (L. 25 u. 16). Dies war der erste, und daraus folgt auch auf das Deutlichste der zweite Satz. Denn wenn ein Ding, was von Gott nicht bestimmt wäre, sich selbst bestimmen könnte, so wäre der erste Theil dieses Beweises falsch, was, wie gezeigt worden, widersinnig ist.[51])

L. 27. *Ein Ding, was von Gott bestimmt ist, etwas zu bewirken, kann sich selbst nicht unbestimmt machen.*

B. Dieser Lehrsatz erhellt aus A. 3.[52])

L. 28. *Jedes Einzelne oder jeder Gegenstand von endlichem und begrenztem Dasein kann zum Dasein und zum Handeln nur durch eine andere Ursache bestimmt werden, welche wiederum endlich ist und ein begrenztes Dasein hat. Auch diese Sache kann nur da sein und zum Handeln durch eine andere bestimmt werden, die wieder endlich ist und ein begrenztes Dasein hat, und so fort ohne Ende.*

B. Alles, was zum Dasein und Handeln bestimmt ist, ist von Gott so bestimmt (L. 26; L. 24 Z.). Aber das, was endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, hat nicht von der unbedingten Natur eines Attributes Gottes hervorgebracht werden können, denn Alles, was aus der unbedingten Natur eines Attributes Gottes folgt, ist unendlich und ewig (L. 21). Es hat also aus Gott oder aus einem seiner Attribute folgen müssen, insofern es in einer gewissen Weise erregt angesehen wird, denn ausser Substanz und Zuständen giebt es nichts (A. 1; D. 3 und 5), und die Zustände sind nur Erregungen der Attribute Gottes (L. 25 Z.). Ebensowenig konnte das Endliche aus einem Attribut Gottes hervorgehen, soweit es durch eine Modification bestimmt ist, die ewig und unendlich ist (L. 22). Hiernach musste das Endliche folgen oder zu seinem Dasein und Thätigkeit von Gott oder einem seiner Attribute insofern bestimmt werden, als das Attribut mit einer Maassgabe behaftet ist, die endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat. Dies war das Erste.

Ferner muss diese Ursache oder dieser Zustand wiederum (und zwar aus demselben Grunde, aus welchem schon der erste Satz bewiesen worden ist) von einem Anderen bestimmt worden sein, welcher auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, und dieser Letztere wiederum (aus demselben Grunde) von einem Anderen, und so immer fort (aus demselben Grunde) ohne Ende.

E. Da Einiges von Gott unmittelbar hat hervorgebracht werden müssen, nämlich das, was aus seiner unbedingten

Natur nothwendig folgt, und dies Erste das vermittelte, was doch ohne Gott nicht sein noch vorgestellt werden kann, so ergiebt sich daraus, 1) dass Gott die unbedingte nächste Ursache der Dinge ist, welche unmittelbar von ihm hervorgebracht sind; aber nicht in ihrer Gattung, wie man sagt. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Ursache weder sein noch vorgestellt werden (L. 15; L. 24 Z.). Es folgt 2), dass Gott eigentlich nicht die entfernte Ursache der Einzel-Dinge genannt werden kann, ausser vielleicht, um sie von denen zu unterscheiden, welche Gott unmittelbar hervorgebracht hat, oder vielmehr welche aus seiner unbedingten Natur folgen. Denn unter einer entfernten Ursache versteht man eine solche, welche mit der Wirkung in keiner Weise verknüpft ist. Aber alles Daseiende ist in Gott und ist von Gott so abhängig, dass ohne ihn es weder sein noch vorgestellt werden kann.[58])

L. 29. *In der Natur giebt es kein Zufälliges, sondern Alles ist vermöge der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, in einer gewissen Weise da zu sein und zu wirken.*

B. Alles Daseiende ist in Gott (L. 15); Gott kann aber nicht ein zufälliges Ding genannt werden; denn er besteht nothwendig und nicht zufällig (L. 11). Ferner sind die Zustände der göttlichen Natur aus ihr ebenfalls nothwendig, nicht aber zufällig erfolgt (L. 16); und dies gilt, mag die göttliche Natur unbedingt (L. 21) oder in gewisser Weise zum Handeln bestimmt angesehen werden (L. 27).

Ferner ist Gott die Ursache von diesen Zuständen nicht blos soweit sie einfach bestehen (L. 24 Z.), sondern auch soweit sie zur Wirksamkeit bestimmt aufgefasst werden (L. 26). Wenn sie von Gott nicht so bestimmt wären (L. 26), wäre es unmöglich, also nicht zufällig, dass sie sich selbst bestimmten; und umgekehrt, wenn sie von Gott bestimmt sind (L. 27), so ist es unmöglich, also nicht zufällig, dass sie sich selbst unbestimmt machen. Es ist daher Alles durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur nicht blos zum Dasein überhaupt, sondern auch zu einer gewissen Weise des Daseins und der Wirksamkeit bestimmt, und es giebt nichts Zufälliges.

E. Ehe ich weitergehe, will ich erklären, oder vielmehr daran erinnern, was wir unter wirkender Natur *(natura naturans)* und unter bewirkter Natur *(natura naturata)* zu verstehen haben. Ich glaube, es ergiebt sich schon aus dem Bisherigen, dass wir unter ersterer das zu verstehen haben, was in sich ist und durch sich vorgestellt wird, oder solche Attribute der Substanz, welche deren ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, d. h. Gott, soweit er als freie Ursache betrachtet wird (L. 14 Z. 1 und L. 17 Z. 2).

Unter bewirkter Natur verstehe ich Alles, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder irgend eines göttlichen Attributs folgt, d. h. alle Zustände der göttlichen Attribute, insofern sie als Dinge aufgefasst werden, welche in Gott sind, und ohne Gott weder sein noch vorgestellt werden können. [54])

L. 30. *Der Verstand, mag er in Wirklichkeit endlich oder unendlich sein, muss die Attribute und die Zustände Gottes auffassen und nichts weiter.*

B. Eine wahre Vorstellung muss mit ihrem Vorgestellten übereinstimmen (A. 6), d. h. (wie von selbst klar ist) das, was im Verstande gegenständlich enthalten ist, das muss es nothwendig in der Natur geben. In der Natur giebt es aber blos eine Substanz (L. 14 Z. 1), nämlich Gott, und keine anderen Zustände, als die in Gott sind, und die ohne Gott weder sein noch vorgestellt werden können (L. 15). Also muss sowohl ein endlicher wie ein unendlicher Verstand die Attribute und die Zustände Gottes auffassen und nichts weiter. [55])

L. 31. *Der Verstand als wirklicher, mag er endlich oder unendlich sein, ebenso der Wille, das Begehren, die Liebe u. s. w. gehören zur bewirkten Natur und nicht zur wirkenden Natur.*

B. Unter Verstand verstehe ich nämlich (wie von selbst klar ist) nicht das unbedingte Denken, sondern nur einen gewissen Zustand des Denkens, welcher von anderen Zuständen, wie Begehren, Liebe u. s. w., sich unterscheidet und deshalb durch das unbedingte Denken aufgefasst werden muss (D. 5), d. h. er muss durch ein Attribut Gottes, was das ewige und unendliche Wesen des Denkens

ausdrückt, so vorgestellt werden, dass er ohne dies Attribut weder sein noch vorgestellt werden kann (L. 15; D. 6). Deshalb gehört er zur bewirkten Natur (L. 29 E.) und nicht zur wirkenden, wie auch die übrigen Zustände des Denkens.

E. Der Grund, weshalb ich hier von dem Verstand, als wirklichen, spreche, ist nicht, weil ich anerkenne, dass es irgend einen Verstand der Möglichkeit nach gäbe, sondern ich habe, um alle Verwirrung zu vermeiden, nur von einem uns völlig klaren Gegenstande sprechen wollen, nämlich von dem Verstehen selbst, was uns klarer ist als alles Andere. Denn wir können nichts verstehen, was nicht zu einer vollkommneren Kenntniss des Verstehens beitrüge. [56])

L. 32. *Der Wille kann nicht eine freie Ursache, sondern nur eine nothwendige genannt werden.*

B. Der Wille ist nur ein gewisser Zustand des Denkens, wie der Verstand. Deshalb kann das einzelne Wollen nur durch eine andere Ursache da sein oder zur Wirksamkeit bestimmt werden (L. 28), und diese andere wieder nur von einer anderen, und so fort ohne Ende. Wird der Wille als unendlich angenommen, so muss er ebenfalls von Gott zum Dasein und zur Wirksamkeit bestimmt werden, und zwar von Gott nicht als unendliche Substanz, sondern, insofern er ein Attribut hat, was die unendliche und ewige Wesenheit des Denkens ausdrückt (L. 23). Mag man sich also den Willen endlich oder unendlich vorstellen, so erfordert er immer eine Ursache, durch welche er zum Dasein und zur Wirksamkeit bestimmt wird. Der Wille kann deshalb nicht eine freie Ursache genannt werden, sondern nur eine nothwendige oder gezwungene (D. 7).

Z. 1. Hieraus folgt 1) dass Gott nicht aus Freiheit des Willens handelt.

Z. 2. Es folgt 2) dass Wille und Verstand sich wie Bewegung und Ruhe zu Gottes Natur verhalten, und überhaupt wie alles Natürliche, was von Gott zum Dasein und zur Wirksamkeit auf eine gewisse Weise bestimmt werden muss (L. 29). Denn der Wille bedarf, wie alles Andere, einer Ursache, von welcher er zum Dasein und Wirken in gewisser Weise bestimmt wird. Und wenn

auch aus einem gegebenen Willen oder Verstande unendlich Vieles folgt, so kann doch deshalb nicht gesagt werden, dass Gott aus freiem Willen handle, so wenig wie wegen der Folgen der Bewegung und Ruhe (denn auch aus diesen folgt unendlich Vieles) gesagt werden kann, dass Gott aus freier Bewegung oder freier Ruhe handle. Der Wille gehört deshalb nicht mehr zur Natur Gottes als alles andere Natürliche: vielmehr verhält er sich zu ihr ebenso wie Bewegung und Ruhe und alles Andere, von dem ich gezeigt habe, dass es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und von ihr bestimmt wird, in gewisser Weise zu bestehen und zu wirken.[57])

L. 33. *Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind.*

B. Denn alle Dinge sind aus der gegebenen Natur Gottes nothwendig gefolgt (L. 16) und sind aus der Nothwendigkeit von Gottes Natur zum Dasein und Wirken in gewisser Weise bestimmt worden (L. 29). Wenn also die Dinge von anderer Natur hätten sein oder in anderer Weise zur Wirksamkeit bestimmt werden können, so dass die Ordnung der Natur eine andere wäre, so könnte auch die Natur Gottes eine andere sein, als sie schon ist, und dann hätte diese andere auch da sein müssen (L. 11), und folglich könnte es zwei oder mehr Götter geben, was widersinnig ist (L. 14 Z. 1). Deshalb konnten die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung u. s. w.[58])

E. 1. Nachdem ich hiermit deutlicher wie Sonnenlicht gezeigt habe, dass es durchaus Nichts in den Dingen giebt, weshalb sie zufällig genannt werden könnten, so will ich mit wenigen Worten erklären, was unter zufällig zu verstehen ist, zuvor aber, was unter nothwendig und unmöglich zu verstehen ist. Eine Sache heisst nothwendig entweder rücksichtlich ihres Wesens oder rücksichtlich ihrer Ursache. Denn das Dasein einer Sache folgt entweder nothwendig aus ihrem Wesen und ihrer Definition oder aus einer gegebenen wirkenden Ursache. Dann heisst auch aus diesen Gründen eine Sache unmöglich, weil nämlich entweder ihr Wesen oder ihre

Definition einen Widerspruch enthält, oder weil es keine äussere Ursache giebt, welche zur Hervorbringung einer solchen Sache bestimmt ist. Aber zufällig wird eine Sache aus keinem anderen Grunde genannt, als wegen Mangels unserer Erkenntniss. Denn eine Sache, von der wir nicht wissen, ob ihr Wesen den Widerspruch einschliesst, oder von der wir wohl wissen, dass sie keinen Widerspruch enthält, aber von deren Dasein wir doch nichts behaupten können, weil die Ordnung der Ursachen uns verborgen ist, diese können wir niemals weder für nothwendig noch für unmöglich halten, und nennen sie deshalb zufällig oder möglich.[59])

E. 2. Aus Vorstehendem folgt offenbar, dass die Dinge in höchster Vollkommenheit von Gott hervorgebracht worden sind, da sie aus der gegebenen vollkommensten Natur gefolgt sind. Auch überführt dies Gott keiner Unvollkommenheit, vielmehr hat dessen Vollkommenheit uns zu dieser Behauptung genöthigt. Aus dem Gegentheil dieses Satzes würde sogar offenbar sich ergeben (wie ich eben gezeigt habe), dass Gott nicht im höchsten Maasse vollkommen wäre. Denn wären die Dinge in anderer Weise hervorgebracht worden, so müsste Gott eine andere Natur zugetheilt werden, verschieden von der, welche wir aus der Betrachtung eines vollkommensten Wesens ihm zuzusprechen genöthigt gewesen sind. Indess zweifle ich nicht, dass Viele diese Behauptung als widersinnig verwerfen werden und sich nicht anschicken mögen, sie zu erwägen, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil sie gewohnt sind, Gott eine andere Freiheit zu ertheilen, die sehr verschieden ist von der von mir dargelegten (D. 6), nämlich einen unbedingten Willen. Indess zweifle ich auch nicht, dass, wenn sie die Frage überlegen und die Reihe meiner Beweise gehörig bei sich erwägen wollten, sie eine solche Freiheit, wie sie sie Gott zusprechen, nicht allein als verkehrt, sondern auch als ein grosses Hinderniss des Wissens entschieden verwerfen würden. Ich brauche nicht das zu wiederholen, was ich L. 17 E. gesagt habe. Doch will ich ihnen zu Liebe noch zeigen, dass, selbst wenn man zugiebt, der Wille gehöre zum Wesen Gottes, aus seiner Vollkommenheit dennoch folgt, dass die Dinge auf keine andere Weise und Ordnung von Gott hätten geschaffen werden können.

Dies wird sich leicht zeigen lassen, wenn wir das, was wir den Gegnern selbst zugestehen, überlegen; nämlich dass es blos von Gottes Beschluss und Willen abhängt, dass jede Sache das ist, was sie ist. Denn ohnedem wäre Gott nicht die Ursache von allen Dingen. Ferner dass alle Beschlüsse Gottes von Ewigkeit her von Gott selbst beschlossen worden sind, denn ohnedem würde Gott der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit überwiesen werden.

Da es aber in dem Ewigen kein Wann und kein Vor und kein Nach giebt, so folgt daraus, nämlich aus der blossen Vollkommenheit Gottes, dass Gott es nicht anders beschliessen konnte und niemals gekonnt hat, oder dass Gott nicht vor seinen Beschlüssen gewesen ist und nicht ohne sie sein kann.

Aber man sagt, dass aus der Annahme, Gott hätte eine andere Natur der Dinge gemacht oder hätte von Ewigkeit her anders über die Natur und Ordnung der Dinge beschlossen, keine Unvollkommenheit in Gott folge. Wenn man indess dieses behauptet, so muss man auch zugestehen, Gott könne seinen Entschluss ändern. Denn wenn Gott über die Natur und ihre Ordnung etwas Anderes beschlossen hätte, als er beschlossen hat, das heisst, wenn er etwas Anderes über die Natur gewollt und vorgestellt hätte, so hätte er nothwendig einen anderen Verstand und Willen haben müssen, als er schon hat. Und wenn man Gott einen anderen Verstand und Willen zutheilen darf, ohne dabei sein Wesen und seine Vollkommenheit zu verändern, was hindert da, dass er seine Beschlüsse über die erschaffenen Dinge ändern könnte und doch gleich vollkommen verbliebe? Denn sein Verstand und Wille in Bezug auf die erschaffenen Dinge und ihre Ordnung bleibt in demselben Verhältniss zu seinem Wesen und seiner Vollkommenheit, welcher Art man ihn sich auch vorstellen mag. Ferner erkennen alle mir bekannten Philosophen an, dass es in Gott keinen Verstand der Möglichkeit nach giebt, sondern nur einen wirklichen. Da aber sein Verstand und sein Wille von seinem Wesen nicht zu unterscheiden sind, was ebenfalls Alle zugeben, so folgt auch hieraus, dass wenn Gott einen anderen Verstand und Willen wirklich gehabt hätte, auch sein Wesen nothwendig ein anderes sein müsste. Wären also

(wie ich anfänglich gefolgert habe) die Dinge anders, als sie sind, von Gott hervorgebracht worden, so hätte sein Wille und sein Verstand, mithin sein Wesen ein anderes sein müssen, was widersinnig ist.

Da also die Dinge auf keine andere Weise und Ordnung von Gott haben hervorgebracht werden können, und da aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt, dass dies wahr ist, so kann keine gesunde Vernunft uns überreden, zu glauben, dass Gott nicht Alles, was in seinem Verstande ist, mit derselben Vollkommenheit habe erschaffeu wollen, mit der er es erkennt.

Aber man wird sagen, dass in den Dingen weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit sei, sondern dass das in ihnen, weshalb sie vollkommen oder unvollkommen sind oder gut oder schlecht genannt werden, nur von Gottes Willen abhänge; so dass, wenn Gott es gewollt hätte, er auch hätte es bewirken können, dass das, was jetzt Vollkommenheit ist, die höchste Unvollkommenheit wäre, und umgekehrt.

Aber was wäre dies anders, als geradezu zu behaupten, dass Gott, der das, was er will, nothwendig erkennt, durch seinen Willen hätte bewirken können, dass er die Dinge anders erkenne, als er sie erkennt. Dies wäre, wie ich gezeigt habe, eine grosse Widersinnigkeit.

Ich kann daher ihren Beweisgrund gegen sie selbst in folgender Weise umkehren: Alles hängt von Gottes Macht ab. Sollten also die Dinge sich anders verhalten können, so müsste auch nothwendig Gottes Wille sich anders verhalten; Gottes Wille kann sich aber nicht anders verhalten (wie ich eben aus Gottes Vollkommenheit bewiesen habe), folglich können auch die Dinge sich nicht anders verhalten.

Ich gestehe, dass die Meinung, welche Alles einem gewissen gleichgültigen Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutfinden Alles abhängen lässt, weniger von der Wahrheit abirrt als die Meinung Derer, welche annehmen, dass Gott nur handle um des Guten willen. Denn Letztere scheinen etwas ausser Gott hinzustellen, was nicht von Gott abhängt, auf das Gott wie auf ein Muster bei seinem Handeln Acht hat, oder auf welches, wie auf ein Ziel, er abzielt.

Dies heisst wahrhaftig Gott dem Schicksal (Fatum)

unterwerfen. Man kann nichts Verkehrteres von Gott behaupten, der nach meiner Darlegung sowohl von dem Wesen wie von dem Dasein aller Dinge die erste und einzige freie Ursache ist. Ich brauche deshalb die Zeit nicht mit Widerlegung einer solchen Widersinnigkeit zu verschwenden.[60])

L. 34. *Die Macht Gottes ist seine Wesenheit selbst.*

B. Denn aus der blossen Nothwendigkeit des göttlichen Wesens folgt, dass Gott die Ursache seiner selbst (L. 11) und aller Dinge ist (L. 16 Z.). Also ist die Macht Gottes, durch die er und alle Dinge sind und handeln, seine Wesenheit selbst.[61])

L. 35. *Alles, was nach unserer Vorstellung in Gottes Macht ist, ist nothwendig.*

B. Denn Alles, was in Gottes Macht ist, muss in seinem Wesen so enthalten sein (L. 34), dass es aus demselben nothwendig folgt, also nothwendig ist.[62])

L. 36. *Es besteht nichts, aus dessen Natur nicht eine Wirkung folgte.*

B. Alles, was besteht, drückt die Natur und das Wesen Gottes auf eine gewisse und bestimmte Weise aus (L. 25 Z.); d. h. Alles, was besteht, drückt die Macht Gottes, welche die Ursache von allen Dingen ist, auf eine gewisse und bestimmte Weise aus (L. 34); folglich muss aus demselben eine Wirkung folgen (L. 16).[63])

Anhang. Hiermit habe ich die Natur und Eigenschaften Gottes dargelegt, nämlich dass er nothwendig besteht; dass er ein einziger ist; dass er nur aus der Nothwendigkeit seiner Natur ist und handelt; dass er die freie Ursache von allen Dingen ist und in welcher Weise; dass Alles in Gott ist und von ihm so abhängt, dass ohne ihn es weder sein noch vorgestellt werden kann, und endlich, dass Alles von Gott vorausbestimmt worden ist, und zwar nicht aus Freiheit des Willens oder aus einem unbedingten Belieben, sondern aus der unbedingten Natur oder unendlichen Macht Gottes.

Ich habe ferner bei jeder Gelegenheit die Vorurtheile zu entfernen gesucht, welche das Verständniss mein—

Beweise hindern könnten. Da indess noch manche sonstige Vorurtheile bestehen, welche es auch, und zwar ganz besonders hindern könnten und können, dass man die Verkettung der Dinge so, wie ich sie dargelegt habe, auffasse, so habe ich es für nöthig erachtet, diese Vorurtheile hier einer Prüfung durch die Vernunft zu unterwerfen. Und da alle Vorurtheile, welche ich hier besprechen will, von dem einen abhängen, dass nach der gewöhnlichen Meinung alle natürlichen Dinge, wie die Menschen selbst, eines Zweckes wegen handeln; ja dass Gott selbst unzweifelhaft Alles nach einem gewissen Ziele leitet (man sagt nämlich, Gott habe Alles der Menschen wegen gemacht, den Menschen aber, dass er Gott verehre), so will ich diese Meinung zunächst betrachten.

Ich werde zuerst den Grund suchen, weshalb man sich meistentheils bei diesem Vorurtheil beruhigt, und weshalb man zu dieser Annahme von Natur geneigt ist; sodann werde ich dessen Unwahrheit darlegen und endlich zeigen, wie daraus die Vorurtheile über gut und böse, über Verdienst und Sünde, über Lob und Tadel, über Ordnung und Verwirrung, über Schönheit und Hässlichkeit und über Anderes der Art entstanden sind.

Es ist hier nicht der Ort, um dies aus der Natur des menschlichen Geistes abzuleiten; es wird genügen, wenn ich von dem ausgehe, was von Jedermann anerkannt werden muss; also davon, dass die Menschen ohne Kenntniss der Ursachen der Dinge auf die Welt kommen, und dass Alle den Trieb haben, das ihnen Nützliche zu suchen, und dass sie sich dessen bewusst sind.

Daraus folgt zunächst, dass die Menschen sich für frei halten; denn sie sind sich ihres Begehrens und ihrer Triebe bewusst und denken nicht im Traume an die Ursachen, welche sie zum Begehren und Wollen veranlassen, da sie diese nicht kennen. Sodann folgt daraus, dass die Menschen Alles um eines Zweckes willen thun, nämlich des Nutzens wegen, den sie begehren; daher kommt es, dass sie immer nur nach den Zwecken des Geschehenen fragen und sich bei deren Mittheilung beruhigen, da sie keinen Anlass zu weiteren Zweifeln haben. Können sie aber diese Zwecke von Anderen nicht erfahren, so bleibt ihnen nur übrig, auf sich selbst und auf die Zwecke zu sehen, wodurch sie zu Aehnlichem bestimmt zu werden

pflegen. So beurtheilen sie die Sinnesweise des Anderen nothwendig nach ihrer eigenen. Da sie ferner in sich und ausser sich viele Mittel finden, die zur Erreichung ihres Nutzens erheblich beitragen, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, die Kräuter und Thiere zur Nahrung, die Sonne zur Erleuchtung, das Meer zur Ernährung der Fische u. s. w., so kommt es hiervon, dass sie alles Natürliche gleichsam als Mittel für ihren Nutzen ansehen, und da sie wissen, dass sie diese Mittel vorgefunden und nicht selbst eingerichtet haben, so entstand der Glaube, dass irgend ein Anderer es sein müsse, der diese Mittel zu ihrem Nutzen bereitet habe. Denn nachdem sie einmal die Dinge als Mittel betrachtet hatten, so konnten sie nicht annehmen, dass diese sich selbst gemacht hätten, vielmehr mussten sie aus den Mitteln, welche sie sich selbst herzurichten pflegen, schliessen, dass es einen oder mehrere Leiter der Natur gäbe, welche mit menschlicher Freiheit ausgestattet, Alles für sie besorgt und zu ihrem Nutzen gemacht haben. Da sie nun von dem Verstande dieser Leiter niemals etwas gehört hatten, so konnten sie ihr Urtheil darüber nur nach ihrem Verstande bilden. Daher ihre Annahme, dass die Götter Alles zum Nutzen der Menschen leiten, um sich dieselben zu verbinden und von ihnen in höchsten Ehren gehalten zu werden.

Daher ist es gekommen, dass Jeder eine andere Art der Gottesverehrung sich in seinem Kopfe ausgedacht hat, damit Gott ihn mehr wie die Uebrigen liebe, und die ganze Natur nach dem blinden Begehren und unersättlichem Geize derselben leite. Dies Vorurtheil ist zum Aberglauben geworden und hat in den Köpfen tiefe Wurzel geschlagen; es war der Grund, dass Jeder vor Allem die Endzwecke der Dinge einzusehen und zu erklären sich bemühte. Während sie aber zu zeigen suchten, dass die Natur nichts umsonst thue, d. h. nichts, was nicht zum Besten der Menschen diene, so haben sie doch nur damit gezeigt, dass die Natur und die Götter, wie die Menschen, sich im Wahnsinn befinden. Man sehe nur, wohin dies endlich führte! Unter vielem Nützlichen mussten sie auch vieles Schädliche in der Natur bemerken, wie Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. s. w., und man nahm an, dass diese daher kommen, weil die Götter über das

Unrecht erzürnt wären, was die Menschen ihnen zugefügt hätten, und über die Sünden, die Jene bei ihrer Verehrung begangen hätten. Obgleich die Erfahrung täglich dagegen stritt und durch unzählige Beispiele zeigte, dass Nutzen und Schaden die Frommen ebenso wie die Gottlosen treffen, so liess man doch von dem eingewurzelten Vorurtheile nicht ab. Denn es wurde ihnen leichter, diese Erfahrung zu dem anderen Unbekannten, dessen Nutzen man nicht einsah, zu rechnen und so sich den gegenwärtigen und eingeborenen Zustand der Unwissenheit zu bewahren, als das ganze Gebäude niederzureissen und ein neues auszudenken. Es galt ihnen daher als gewiss, dass die Beschlüsse der Götter die menschliche Fassungskraft weit übersteigen. Dies allein hätte hingereicht, dass die Wahrheit dem menschlichen Geschlecht ewig verborgen geblieben wäre, wenn nicht die Mathematik, welche sich nicht mit den Zwecken, sondern nur mit dem Wesen und den Eigenschaften der Gestalten beschäftigt, dem Menschen ein anderes Richtmaass der Wahrheit gezeigt hätte. Auch können noch andere Ursachen neben der Mathematik bezeichnet werden (deren Aufzählung indess überflüssig ist), durch welche die Menschen veranlasst wurden, diese gemeinen Vorurtheile zu bemerken und zur wahren Erkenntniss der Dinge überzugehen. Damit habe ich das dargelegt, was ich als Erstes versprochen habe. Um nun aber zu zeigen, dass sich die Natur keinen Zweck vorgesetzt hat, und dass alle Endzwecke nur eine menschliche Einbildung sind, bedarf es nicht viel. Denn ich glaube, dass dies schon genügend aus den Unterlagen und Ursachen erhellt, welche diesem Vorurtheil, wie gezeigt, den Ursprung gegeben haben.

Auch erhellt es aus L. 16 und L. 32 Z., sowie aus Allem, womit ich gezeigt habe, dass in der Natur Alles mit einer gewissen ewigen Nothwendigkeit und höchsten Vollkommenheit vorgeht. Indess will ich noch hinzufügen, dass durch diese Lehre vom Zweck die Natur überhaupt umgestossen wird. Denn sie behandelt das als Wirkung, was in Wahrheit Ursache ist, und umgekehrt; ferner macht sie das Frühere in der Natur zu dem Späteren und endlich das Höchste und Vollkommenste zum Unvollkommensten. Denn (wenn ich die zwei ersten Punkte bei Seite lasse, weil sie sich von selbst verstehen), so erhellt aus L. 21, 22 und 23, dass diejenige Wirkung die voll-

kommenste ist, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird; je mehr Mittelursachen sie zu ihrer Hervorbringung bedarf, desto unvollkommener ist sie. Wenn nun aber die von Gott unmittelbar hervorgebrachten Dinge nur gemacht wären, damit Gott seinen Zweck erreichte, so müssten nothwendig die letzten, derentwegen die früheren gemacht sind, die vorzüglichsten sein. Auch hebt diese Lehre die Vollkommenheit Gottes auf; denn wenn Gott wegen eines Zweckes handelt, so begehrt er nothwendig etwas, was ihm fehlt. Wenn nun auch die Theologen und Metaphysiker zwischen dem Zweck des Bedürfnisses und dem Zweck der Verähnlichung unterscheiden, so gestehen sie doch zu, dass Gott Alles nur seinetwegen gethan hat und nicht der zu schaffenden Dinge wegen, weil sie vor der Schöpfung nichts neben Gott angeben können, dessentwegen Gott gehandelt hätte. So müssen sie also einräumen, dass Gott dasjenige, wofür er die Mittel hat bereiten wollen, entbehrt hat, und dass er dies begehrt hat, wie von selbst klar ist.

Es muss hier auch erwähnt werden, dass die Anhänger dieser Lehre, welche in Aufstellung von Zwecken der Dinge ihren Scharfsinn zeigen wollten, für den Beweis ihrer Lehre eine neue Art der Begründung hervorgeholt haben, indem sie diese nicht auf die Unmöglichkeit, sondern auf die Unwissenheit zurückführten, woraus erhellt, dass dieser Lehre kein anderes Mittel der Begründung zu Gebote gestanden hat. Wenn z. B. ein Stein aus einer Höhe auf eines Menschen Kopf gefallen wäre und ihn getödtet hätte, so würden sie auf diese Art beweisen, dass der Stein gefallen sei, um den Menschen zu tödten; denn wenn er nicht zu diesem Zweck mit dem Willen Gottes gefallen wäre, wie hätten da so viele Umstände aus Zufall zusammentreffen können? (denn oft wirken mehrere zugleich.) Man wird vielleicht antworten, es sei deshalb so gekommen, weil der Wind geweht, und weil den Menschen sein Weg dahin geführt habe. Aber Jene werden darauf bestehen: Weshalb hat der Wind damals geweht? weshalb führte den Menschen damals sein Weg dahin? Wenn man darauf erwidert, der Wind sei damals entstanden, weil das Meer den Tag vorher bei ruhigem Wetter sich zu bewegen angefangen hatte, und weil der Mensch von einem Freunde eingeladen worden war, so werden sie

wiederum fragen, da des Fragens hier kein Ende ist: Warum wurde das Meer unruhig? Weshalb war der Mensch damals eingeladen? Und so werden sie fort und fort nach den Ursachen der Ursachen fragen, bis man zu dem Willen Gottes, d. h. zu dem Asyl der Unwissenheit, seine Zuflucht nimmt.

Ebenso staunen sie bei dem Anblick des Baues des menschlichen Körpers; und weil sie die Ursachen von so viel Kunst nicht kennen, so schliessen sie, dass er nicht durch mechanische Kräfte, sondern durch eine göttliche und übernatürliche Kunst gebildet und so eingerichtet worden, dass kein Theil den anderen verletzt. So kommt es, dass Der, welcher die wahren Ursachen der Wunder aufsucht und sich bestrebt, die natürlichen Dinge wie ein Unterrichteter einzusehen und nicht wie ein Dummer anzustaunen, hier und da für einen Ketzer und Gottlosen gehalten und als ein solcher von Denen öffentlich erklärt wird, welche die Menge als die Dolmetscher der Natur und der Götter verehrt. Denn diese wissen, dass mit dem Wegfall der Unwissenheit auch das Staunen, d. h. das einzige Mittel für ihre Beweise und für die Erhaltung ihres Ansehens, aufhört.

Ich lasse dies und gehe nach meinem Plane zu dem dritten Punkt über. Nachdem die Menschen sich eingeredet hatten, dass Alles, was geschieht, ihretwegen geschähe, so mussten sie in jedem Dinge dasjenige für das Vorzügliche halten, was ihnen am nützlichsten war, und Alles das am höchsten schätzen, von dem sie am angenehmsten berührt wurden. Daraus mussten sich die Begriffe bilden, nach welchen sie die Natur der Dinge erklärten, als: Gut, Schlecht, Ordnung, Unordnung, Warm, Kalt, Schönheit, Hässlichkeit u. s. w. Da sie sich für frei hielten, so entsprangen daraus die Begriffe von Lob und Tadel, Sünde und Verdienst. Diese letzteren werde ich später nach Untersuchung der menschlichen Natur erörtern. Jene aber will ich hier kurz erklären.

Man nannte nämlich Alles gut, was zum Wohlbefinden oder zur Gottesverehrung nützte, und das Gegentheil davon schlecht; und da Die, welche die Natur der Dinge nicht einsehen, nichts von den Dingen bejahen, sondern die Dinge sich nur bildlich vorstellen und die Vorstellungen für Erkenntnisse halten, so sind sie deshalb

von einer Ordnung in den Dingen überzeugt, während sie doch von den Dingen und ihrer Natur nichts wissen. Denn wenn die Dinge so eingerichtet sind, dass wir bei der sinnlichen Wahrnehmung ihre Bilder leicht auffassen, und wir uns ihrer leicht erinnern können, so nennen wir sie gut geordnet, im anderen Falle schlecht geordnet oder verwirrt. Und weil uns das am liebsten ist, was wir leicht uns bildlich vorstellen können, so ziehen die Menschen die Ordnung der Verwirrung vor, als wenn die Ordnung, ohne Rücksicht auf unser Vorstellen, etwas in der Natur wäre. Daher sagt man, dass Gott Alles in Ordnung erschaffen habe, und auf diese Weise theilt man, ohne es zu wissen, Gott das bildliche Vorstellen zu; im Fall man nicht vielleicht vorzieht, dass Gott in Rücksicht auf die menschliche Einbildung alle Dinge so geordnet habe, dass sie von dieser am leichtesten bildlich erfasst werden können. Man lässt sich auch hierin nicht dadurch irre machen, dass sich unendlich Vieles findet, was unser bildliches Vorstellen weit übersteigt, und Vieles, was es wegen seiner Schwäche verwirrt. Doch genug davon.

Auch die übrigen Begriffe neben den Arten des bildlichen Vorstellens, wodurch die Einbildung in verschiedener Weise erregt wird, sind nichts und werden doch von den Unwissenden als die wichtigsten Bestimmungen der Dinge behandelt; weil, wie erwähnt, sie glauben, dass die Dinge nur ihretwegen gemacht worden seien, und weil sie die Natur eines Gegenstandes gut oder schlecht, gesund oder faul und verdorben nennen, je nachdem sie von demselben erregt werden. So nennen sie z. B. die Gegenstände dann schön, wenn die Bewegung, welche die Nerven von diesen, durch die Augen dargestellten Gegenständen empfangen, dem Wohlbefinden zuträglich ist. Im gegentheiligen Falle heissen sie sie hässlich. Was ferner durch die Nase den Sinn erregt, nennen sie wohlriechend oder stinkend; was durch die Zunge, süss oder bitter, schmackhaft oder unschmackhaft; was durch das Gefühl, hart oder weich, schwer oder leicht. Wenn die Dinge endlich die Ohren erregen, so sagt man, dass sie einen Lärm, Ton oder Harmonie hören lassen, und diese Harmonie hat die Menschen so bethört, dass selbst Gott nach ihrer Meinung daran sich erfreut. Auch giebt es Philosophen, die sich überredet haben, dass die himm-

lischen Bewegungen eine Harmonie bilden. Dies Alles zeigt zur Genüge, dass Jeder nach der Beschaffenheit seines Gehirns über die Dinge urtheilt, oder vielmehr die Erregungen seiner Einbildungskraft für die Dinge selbst genommen hat. Man darf sich daher (beiläufig bemerkt) nicht wundern, dass unter den Menschen, wie wir sehen, so viel Streitigkeiten sich erhoben haben, aus denen endlich der Skeptizismus hervorgegangen ist. Denn wenn auch die menschlichen Körper in Vielem übereinstimmen, so weichen sie doch in noch Mehrerem von einander ab; daher hält dies der Eine für gut, der Andere für schlecht. Was dem Einen geordnet ist, ist dem Andern verworren; was dem Einen angenehm, ist dem Andern unangenehm. Dasselbe gilt von allem Uebrigen. Ich lasse es bei Seite, da hier nicht der Ort ist, um ausführlich darüber zu handeln, und da wir Alle die genügende Erfahrung davon gemacht haben. Denn in aller Munde sind die Worte: „Wiewiel Köpfe, soviel Sinne"; „Jeder hat an seinem Sinne genug"; „So verschieden die Geschmäcke, so verschieden auch die Köpfe." Diese Redensarten zeigen hinlänglich, dass die Menschen mehr nach dem Zustand ihres Gehirns über die Dinge urtheilen und über die Dinge mehr phantasiren. Denn wenn sie die Dinge erkannt hätten, so würden diese, wie die Mathematik beweist, Alle, wenn auch nicht anlocken, doch wenigstens überzeugen.

Wir sehen also, dass alle jene Gründe, aus denen die Menge die Natur zu erklären pflegt, nur verschiedene Weisen der Einbildung sind, welche nicht die Natur irgend einer Sache anzeigen, sondern nur den Zustand der Einbildungskraft. Und weil die Menschen Namen haben, als wenn die Dinge dazu ausserhalb der Einbildungskraft beständen, so nenne ich diese nicht Dinge der Vernunft, sondern Dinge der Einbildung, und so können alle Beweisgründe, die man gegen mich aus ähnlichen Begriffen herbeiholt, leicht umgestossen werden. Viele pflegen nämlich ihren Beweis so zu führen: Wenn Alles aus der Nothwendigkeit der vollkommensten göttlichen Natur gefolgt ist, woher kommt dann so viel Unvollkommenes in der Natur, als das Untergehen und Faulen der Dinge, das Verderben und der Gestank der Dinge und die Hässlichkeit derselben, welche Ekel erregt, und die Unordnung, das Schlechte, die Sünde u. s. w.? Indess können

sie, wie ich eben bemerkt, leicht widerlegt werden; denn die Vollkommenheit der Dinge ist nur nach deren Natur und Vermögen zu schätzen, und die Dinge sind nicht deshalb mehr oder weniger vollkommen, weil sie den Sinn der Menschen ergötzen oder beleidigen, und weil sie der menschlichen Natur entsprechen oder ihr widerstreiten. Auf die Frage aber: warum Gott nicht alle Menschen so geschaffen habe, dass sie blos von der Vernunft sich leiten liessen, habe ich nur die Antwort: Weil ihm nicht der Stoff fehlte, um Alles vom höchsten bis zu dem niedrigsten Grade der Vollkommenheit zu schaffen. Oder um mich richtiger auszudrücken: Weil die Gesetze seiner Natur so umfassend gewesen sind, dass sie zureichten, um Alles hervorzubringen, was von einem unendlichen Verstande vorgestellt werden kann, wie ich durch L. 16 bewiesen habe. Dies sind die Vorurtheile, welche ich hier berühren wollte; wenn noch andere der Art bestehen sollten, so wird Jeder sie bei mässigem Nachdenken leicht berichtigen können. [64])

Zweiter Theil.

Ueber die Natur und den Ursprung der Seele.[1])

Vorwort.

Ich gehe nun zur Auseinandersetzung dessen über, was aus der Wesenheit Gottes oder des ewigen und unendlichen Seienden nothwendig folgen muss. Diese Auseinandersetzung umfasst zwar nicht Alles (denn I. L. 16 habe ich gezeigt, dass unendlich Vieles auf unendlich viele Weise aus ihm folgen muss), sondern nur das, was für die Erkenntniss der menschlichen Seele und ihrer höchsten Seligkeit gleichsam handgreiflich daraus hergeleitet werden kann.

D. 1. Unter Körper verstehe ich einen Zustand, welcher Gottes Wesen, insofern es als ausgedehnte Sache aufgefasst wird, in gewisser und bestimmter Weise ausdrückt. (I. L. 25 Z.) [2])

D. 2. Zum Wesen einer Sache gehört, sage ich, das, wodurch, wenn es gegeben ist, die Sache nothwendig gesetzt wird, und wodurch, wenn es weggenommen wird, die Sache nothwendig aufgehoben wird, oder: das, ohne welches die Sache, und umgekehrt das, was ohne die Sache weder sein noch vorgestellt werden kann. [3])

D. 3. Unter Vorstellung verstehe ich den Begriff der Seele, welche die Seele bildet, weil sie ein denkendes Ding ist.

E. Ich sage lieber Auffassung als Wahrnehmung, weil letzteres Wort anzudeuten scheint, dass die Seele von dem Gegenstande leidet, während Auffassung die Thätigkeit der Seele auszudrücken scheint. [4])

D. 4. Unter zureichender Vorstellung verstehe ich eine Vorstellung, welche, sofern sie an sich und ohne Beziehung auf den Gegenstand betrachtet wird, alle Eigenschaften oder inneren Bestimmungen einer wahren Vorstellung hat.

E. Ich sage „innere", um diejenige auszuschliessen, welche äusserlich ist, nämlich die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Vorgestellten. [5])

D. 5. Dauer ist eine unbestimmte Fortsetzung des Daseins.

E. Ich sage „unbestimmt", weil sie durch die eigene Natur der daseienden Sache keineswegs bestimmt werden kann und auch nicht von der wirkenden Ursache, da diese das Dasein der Sache nothwendig setzt, aber es nicht aufhebt. [6])

D. 6. Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich ein und dasselbe. [7])

D. 7. Unter Einzel-Dingen verstehe ich Dinge, welche endlich sind und ein begrenztes Dasein haben. Wenn mehrere Einzeldinge in einer Wirksamkeit so zusammenwirken, dass alle zugleich die Ursache der einen Wirkung sind, so betrachte ich sie alle insoweit als eine einzelne Sache. [8])

A. 1. Das Wesen des Menschen schliesst nicht sein nothwendiges Dasein ein; d. h. nach der Ordnung der Natur kann es ebenso geschehen, dass dieser oder jener Mensch ist, als dass er nicht ist.

A. 2. Der Mensch denkt. [9])

A. 3. Die Zustände des Denkens, wie Liebe, Be-

gehren und Alles sonst, was mit Gemüthsaffekt bezeichnet wird, giebt es nur, wenn in demselben Einzelwesen die Vorstellung des geliebten, begehrten u. s. w. Gegenstandes gegeben ist. Aber die Vorstellung kann bestehen, wenn auch kein anderer Zustand des Denkens gegeben ist.[10])

A. 4. Wir empfinden, dass der Körper auf viele Weise erregt wird.[11])

A. 5. Wir empfinden und nehmen keine anderen einzelnen Gegenstände wahr, als Körper und Zustände des Denkens.[12])

Die Heischesätze sehe man hinter II. L. 13.

L. 1. *Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Wesen.*

B. Die einzelnen Denkakte oder dieser und jener Gedanke sind Zustände, welche die Natur Gottes auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken. (I. L. 25 Z.) Es kommt also Gott ein Attribut zu (I. D. 5), dessen Vorstellung alle einzelnen Gedanken einschliessen, durch welches sie ebenfalls vorgestellt werden. Es ist also das Denken eines von den unendlich vielen Attributen Gottes, welches das ewige und unendliche Wesen Gottes ausdrückt (I. D. 6), d. h. Gott ist ein denkendes Wesen.

E. Dieser Lehrsatz erhellt auch daraus, dass wir uns ein denkendes Wesen als unendlich vorstellen können. Denn je Mehreres ein denkendes Wesen denken kann, desto mehr enthält es, nach unserer Vorstellung, Realität oder Vollkommenheit. Ein Wesen also, was unendlich Vieles auf unendlich viele Weise denken kann, ist nothwendig in der Kraft des Denkens unendlich. Da wir somit, auf das blosse Denken achtend, ein unendliches Wesen vorstellen, so ist nothwendig das Denken eines von den unendlich vielen Attributen Gottes (I. D. 4 und 6), wie ich behauptet habe.

L. 2. *Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen.*

Der Beweis davon nimmt denselben Gang wie der Beweis des vorhergehenden Lehrsatzes.[13])

L. 3. *In Gott besteht nothwendig sowohl eine Vorstellung von seinem Wesen wie von Allem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt.*

B. Denn Gott kann Unendlich Vieles auf unendlich viele Weise denken (II. L. 1), oder er kann eine Vorstellung seines Wesens und aller daraus sich nothwendig ergebenden Folgen bilden. (Was nach I. L. 16 dasselbe ist.) Nun ist aber Alles, was in Gottes Macht ist, nothwendig. (I. L. 35.) Es giebt deshalb nothwendig eine solche Vorstellung, und sie ist nur in Gott. (I. L. 15.)

E. Die Menge versteht unter der Macht Gottes seinen freien Willen und sein Recht auf alle Dinge, welche da sind. Letztere werden deshalb gewöhnlich als zufällig betrachtet. Denn man sagt, Gott hat die Macht, Alles zu zerstören und in Nichts zu verwandeln. Man vergleicht ferner die Macht Gottes mit der Macht der Könige. Dies habe ich I. L. 32 Z. 1 und 2 widerlegt und I. L. 16 gezeigt, dass Gott mit derselben Nothwendigkeit handelt, mit der er sich selbst erkennt, d. h. so wie aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt (und Alle einstimmig behaupten), dass Gott sich selbst erkennt, mit derselben Nothwendigkeit folgt, dass Gott Unendlich Vieles auf unendlich viele Weise thut. Sodann habe ich I. L. 34 gezeigt, dass Gottes Macht nur sein thätiges Wesen ist; es ist deshalb uns ebenso unmöglich, vorzustellen, dass Gott nicht handle, als dass Gott nicht sei. Wenn es verstattet wäre, dies weiter zu verfolgen, so könnte ich ferner zeigen, dass jene Macht, welche die Menge Gott zutheilt, nur eine menschliche ist (mithin die Menge Gott nur als Menschen oder nur nach dem Bilde eines Menschen sich vorstellt), ja selbst die Ohnmacht dabei einschliesst. Doch mag ich über dieselbe Sache nicht so viele Male dasselbe wiederholen. Ich bitte nur nochmals den Leser, dass er wiederholt erwäge, was von I. L. 16 bis zu Ende hierüber gesagt worden ist. Denn Niemand wird das richtig verstehen können, was ich meine, wenn er sich nicht hütet, Gottes Macht mit der menschlichen Macht und dem Recht der Könige zu verwechseln [14])

L. 4. *Die Vorstellung in Gott, aus welcher unendlich Vieles auf unendlich viele Weise folgt, kann nur eine einzige sein.*

B. Der unendliche Verstand umfasst nichts ausser den Attributen Gottes und seinen Zuständen (I. L. 30), aber Gott ist ein Einziger (I. L. 14 Z. 1), daher kann

die Vorstellung in Gott, aus welcher unendlich Vieles auf unendlich viele Weise folgt, nur eine einzige sein.[15])

L. 5. *Das wirkliche Sein der Vorstellungen erkennt Gott nur, insofern er als denkendes Wesen aufgefasst wird, als seine Ursache an, und nicht insofern Gott durch ein anderes Attribut erklärt wird; d. h. die Vorstellungen sowohl von Gottes Attributen als von den einzelnen Dingen erkennen nicht das Vorgestellte selbst oder die wahrgenommenen Dinge als ihre Ursache an, sondern Gott selbst, insofern er ein denkendes Wesen ist.*

B. Dies erhellt aus II. L. 3. Denn dort folgerten wir, dass Gott die Vorstellung seines Wesens und aller Dinge, welche daraus folgen, nur dadurch bilden könne, dass Gott ein denkendes Wesen ist, und nicht dadurch, dass er der Gegenstand seiner Vorstellung ist. Darum erkennt das wirkliche Sein der Vorstellungen Gott, insofern er ein denkendes Wesen ist, als Ursache an. Ein anderer Beweis ist folgender: Das wirkliche Sein der Vorstellungen ist ein Zustand des Denkens (wie von selbst klar ist), d. h. ein Zustand (I. L. 25 Z.), welcher die Natur Gottes, sofern er ein denkendes Wesen ist, auf gewisse Weise ausdrückt. Dieser Zustand schliesst mithin die Vorstellung von keinem anderen Attribute Gottes ein (I. L. 10) und ist folglich keines anderen Attributes als des Denkens Wirkung (I. A. 4.). Also erkennt das wirkliche Sein der Vorstellungen Gott nur, insofern er als ein denkendes Wesen aufgefasst wird u. s. w.[16])

L. 6. *Die Zustände eines jeden Attributes haben Gott zur Ursache, nur insofern er unter dem Attribute, dessen Zustände sie sind, aufgefasst wird, und nicht unter dem eines anderen Attributes.*

B. Denn jedes Attribut wird durch sich und ohne ein anderes vorgestellt. (I. L. 10.) Deshalb schliessen die Zustände jedes einzelnen Attributs den Begriff ihres Attributes und nicht den eines anderen Attributes in sich ein; mithin (I. A. 4.) haben sie Gott zur Ursache, nur insofern er unter diesem Attribut, dessen Zustände sie sind, aufgefasst wird und nicht unter einem anderen.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass das wirkliche Sein der Dinge, welche keine Zustände des Denkens sind, nicht

deshalb aus der Natur Gottes folgt, weil er die Dinge früher vorgestellt hat, sondern die vorgestellten Dinge folgen und werden gefolgert, auf dieselbe Weise und mit derselben Nothwendigkeit aus ihren Attributen, wie die Vorstellungen nach unserer Darlegung aus dem Attribut des Denkens folgen.[17])

L. 7. *Die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.*

B. Dies erhellt aus I. A. 4. Denn die Vorstellung von jedem Verursachten hängt von der Vorstellung der Ursache ab, deren Wirkung es ist.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass Gottes Macht zu denken seiner wirklichen Macht zu handeln gleich ist, d. h. Alles, was aus der unendlichen Natur Gottes in der Wirklichkeit folgt, dies Alles folgt aus der Vorstellung in Gott, in derselben Ordnung und Verknüpfung in Gott als gegenständlicher Inhalt seines Denkens.[18])

E. Ehe wir weiter gehen, ist an das oben Dargelegte zu erinnern, nämlich dass Alles, was von einem unendlichen Verstand als das aufgefasst werden kann, was das Wesen der Substanz ausmacht, dass dies Alles nur zu der einen und einzigen Substanz gehört, und dass folglich die denkende und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz sind, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribut aufgefasst wird. Deshalb ist auch der Zustand der Ausdehnung und die Vorstellung dieses Zustandes ein und dasselbe, nur auf zwei Weisen ausgedrückt. Dies scheinen Einige bei den Juden gleichsam durch den Nebel eingesehen zu haben, da sie annehmen, dass Gott, Gottes Verstand und die von ihm verstandenen Dinge ein und dasselbe seien. So ist z. B. ein Kreis, welcher in der Natur besteht, und die Vorstellung dieses bestehenden Kreises, die auch in Gott ist, ein und dasselbe, nur durch verschiedene Attribute ausgedrückt. Mögen wir daher die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens oder unter irgend einem anderen auffassen, so werden wir dieselbe Ordnung und dieselbe Verknüpfung der Ursachen, d. h. dieselbe wechselseitige Folge der Dinge antreffen. Aus keinem anderen Grunde habe ich gesagt, dass Gott z. B.

die Ursache der Vorstellung des Kreises ist, insofern er blos ein denkendes Wesen ist; aber die Ursache des Kreises selbst, blos insofern er ein ausgedehntes Wesen ist, als weil das wirkliche Sein der Vorstellung des Kreises nur durch einen anderen Zustand des Denkens als seine nächste Ursache und dieser wiederum durch einen anderen und so fort ohne Ende vorgestellt werden kann.

Wir müssen daher, so lange wir die Dinge nur als Zustände des Denkens auffassen, die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen durch das Attribut des Denkens allein erklären; und insofern sie als Zustände der Ausdehnung aufgefasst werden, muss auch die Ordnung der ganzen Natur blos durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden. Dasselbe nehme ich von den übrigen Attributen an.

Deshalb ist die wahre Ursache der Dinge, wie sie an sich sind, Gott, insofern er aus unendlich vielen Attributen besteht, und deutlicher kann ich dies gegenwärtig nicht erklären.[19])

L. 8. *Die Vorstellungen der einzelnen Dinge oder Zustände, welche nicht bestehen, müssen in der unendlichen Vorstellung Gottes so befasst sein, wie das wirkliche Wesen der einzelnen Dinge oder Zustände in den Attributen Gottes enthalten ist.*

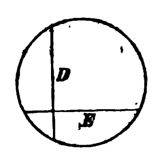
B. Dieser Lehrsatz ergiebt sich aus II. L. 7 E.

Z. Hieraus folgt, dass, so lange die einzelnen Dinge nicht bestehen, als nur insofern sie in Gottes Attributen befasst sind, deren vorgestelltes Sein oder deren Vorstellungen auch nur bestehen, soweit die unendliche Vorstellung Gottes besteht.

Wenn aber von den einzelnen Sachen gesagt wird, dass sie da sind, nicht blos insofern sie in Gottes Attributen befasst sind, sondern insofern auch die zeitliche Dauer von ihnen ausgesagt wird, so werden deren Vorstellungen ebenfalls dasjenige Dasein haben, mit welchem man ihre zeitliche Dauer bezeichnet.

E. Wenn Jemand zum besseren Verständniss dessen ein Beispiel verlangt, so kann ich nicht wohl eins geben, was die hier besprochene Frage, die vielleicht in ihrer Art einzig ist, vollkommen angemessen ausdrückt; doch will ich den Gegenstand, so gut es geht, erläutern.

Der Kreis ist nämlich von solcher Natur, dass die Rechtecke aus allen geraden, in ihm sich durchschneidenden Linien gleich sind. Der Kreis enthält daher unendlich viele einander gleiche Rechtecke. Man kann aber dennoch nicht sagen, dass eines derselben da ist, als nur insofern ein Kreis da ist, und ebenso kann man nicht sagen, dass die Vorstellung eines dieser Rechtecke da ist, als nur insofern es in der Vorstellung des Kreises befasst ist. Nun stelle man sich vor, dass von jenen unendlich vielen Rechtecken nur zwei, nämlich *D* und *E* bestehen, dann bestehen deren Vorstellungen nicht blos, insofern sie nur in der Vorstellung des Kreises befasst sind, sondern auch insofern sie das Dasein dieser beiden Rechtecke in sich enthalten; dadurch werden sie von den übrigen Vorstellungen der anderen Rechtecke unterschieden.[20])



L. 9. *Die Vorstellung eines einzelnen, wirklich daseienden Gegenstandes hat Gott zur Ursache, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er aufgefasst wird als erregt von einer anderen Vorstellung eines einzelnen, wirklich bestehenden Gegenstandes, dessen Ursache Gott wiederum nur ist, insofern er von einer anderen dritten Vorstellung erregt ist, und so weiter ohne Ende.*

B. Die Vorstellung eines einzelnen, wirklich daseienden Gegenstandes ist ein einzelner Zustand des Denkens und von den anderen unterschieden (II. L. 8 Z. u. E.), und hat deshalb Gott, insofern er nur ein denkendes Wesen ist, zur Ursache (II. L. 6); aber nicht, insofern Gott ein unbedingt denkendes Wesen ist, sondern nur, insofern Gott als erregt durch einen anderen Zustand des Denkens aufgefasst wird; und ebenso ist dieser Zustand nur die Wirkung, insofern Gott von einem anderen erregt ist, und so fort ohne Ende (I. L. 28). Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (II. L. 7), deshalb ist die Ursache einer einzelnen Vorstellung eine andere Vorstellung, oder Gott, insofern er

von einer anderen Vorstellung erregt aufgefasst wird, und von dieser ist die Ursache wieder Gott, insofern er von einer anderen erregt ist, und so fort ohne Ende.

Z. Von dem, was in dem einzelnen Gegenstand irgend einer Vorstellung vorgeht, giebt es in Gott eine Erkenntniss nur, insofern er die Vorstellung des Gegenstandes hat.

B. Alles, was in dem Gegenstande irgend einer Vorstellung vorgeht, davon giebt es in Gott eine Vorstellung nicht, insofern er unendlich ist (II. L. 3), sondern insofern, als er durch eine andere Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes erregt aufgefasst wird (II. L. 9); die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist aber dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge (II. L. 7); die Erkenntnis dessen, was in einem einzelnen Gegenstande vorgeht, wird also in Gott sein, nur insofern er die Vorstellung dieses Gegenstandes hat.[21])

L. 10. *Zum Wesen des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz, oder die Substanz bildet nicht das Wirkliche des Menschen.*

B. Denn das Sein der Substanz schliesst nothwendiges Dasein ein (I. L. 7). Wenn mithin zum Wesen des Menschen das Sein der Substanz gehörte, so würde mit der Substanz auch nothwendig der Mensch gegeben sein (II. D. 2), und folglich würde der Mensch nothwendig da sein, was widersinnig ist (II. A. 1), deshalb gehört u. s. w.

E. Es folgt dieser Lehrsatz auch aus I. L. 5, weil es nämlich nicht zwei Substanzen derselben Natur giebt. Da aber mehrere Menschen da sein können, so ist folglich das, was das Wirkliche des Menschen ausmacht, nicht das Sein der Substanz. Uebrigens erhellt dieser Satz auch aus den übrigen Bestimmungen der Substanz, nämlich, dass die Substanz von Natur unendlich, unveränderlich, untheilbar u. s. w. ist, wie Jeder leicht bemerken kann.

Z. Hieraus folgt, dass das Wesen des Menschen aus gewissen Modifikationen der Attribute Gottes gebildet wird. Denn das Sein der Substanz gehört nicht zu dem Wesen des Menschen (II. L. 10). Der Mensch ist also etwas, was in Gott ist (I. L. 15), und was ohne Gott weder sein noch vorgestellt werden kann, d. h. er ist eine Erregung oder ein Zustand, welcher die Natur Gottes auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrückt (I. L. 25 Z.).

E. 2. Jedermann muss einräumen, dass ohne Gott nichts sein und vorgestellt werden kann. Denn allgemein wird anerkannt, dass Gott die alleinige Ursache aller Dinge ist, sowohl nach ihrem Wesen wie nach ihrem Dasein; d. h. Gott ist, wie man sich ausdrückt, die Ursache der Dinge nicht blos nach ihrem Werden, sondern auch nach ihrem Sein. Aber dabei behaupten die Meisten, dass das zum Wesen eines Dinges gehöre, ohne welches es weder sein, noch vorgestellt werden kann; sie nehmen daher an, dass entweder Gottes Natur zum Wesen der erschaffenen Dinge gehöre, oder dass die erschaffenen Dinge ohne Gott sein oder vorgestellt werden können, oder sie schwanken in ihren Ansichten, was das Wahrscheinlichere ist.

Der Grund hiervon ist, dass sie nach meiner Meinung den ordnungsmässigen Gang des Philosophirens nicht innegehalten haben. Denn sie hielten die göttliche Natur, die sie vor Allem hätten betrachten sollen, weil sie sowohl nach ihrer Erkenntniss wie nach ihrer Natur das Erste ist in der Reihe des Erkennens, für das Letzte; und die Dinge welche die Gegenstände der Dinge heissen, hielten sie für die ersten von allen. Daher ist es gekommen, dass sie während der Betrachtung der natürlichen Dinge an nichts weniger dachten, als an die göttliche Natur, und nachdem sie dann ihren Sinn auf die Betrachtung der göttlichen Natur richteten, konnten sie nichts weniger aus ihrem Denken beseitigen, als ihre ersten Einbildungen, auf welche sie die Erkenntniss der natürlichen Dinge aufgebaut hatten, die also zur Erkenntniss der göttlichen Natur nichts helfen konnten.

Man darf sich daher nicht wundern, wenn sie sich hin und wieder widersprechen. Doch dies bei Seite. Meine Absicht war hier nur, den Grund anzugeben, weshalb ich nicht gesagt habe, dass das zum Wesen eines Dinges gehört, ohne welches es weder sein noch vorgestellt werden kann; nämlich weil die einzelnen Dinge nicht ohne Gott sein und vorgestellt werden können, und Gott doch nicht zu ihrem Wesen gehört.

Vielmehr habe ich gesagt, dass dasjenige das Wesen eines Dinges nothwendig ausmacht, mit dessen Gegebensein das Ding gesetzt wird, um mit dessen Wegnahme es aufgehoben wird, oder dasjenige, ohne welches das Ding, und umgekehrt das, was ohne das Ding weder sein noch vorgestellt werden kann (II. D. 2).[22])

L. 11. *Das Erste, was das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist nichts Anderes als die Vorstellung eines einzelnen, wirklich bestehenden Dinges.*

B. Das Wesen des Menschen wird durch gewisse Zustände der Attribute Gottes gebildet (II. L. 10 Z.), nämlich durch die Zustände des Denkens (II. A. 2), von denen die Vorstellung, der Natur nach, der erste von allen Zuständen des Denkens ist (II. A. 3). Ist diese Vorstellung gegeben, so müssen die übrigen Zustände des Denkens (denen nämlich die Vorstellung von Natur vorgeht) in demselben Einzelwesen sein (II. A. 4). Daher ist die Vorstellung das Erste, was das Sein der menschlichen Seele ausmacht, aber nicht die Vorstellung eines noch nicht bestehenden Dinges; denn dann könnte man nicht sagen, dass die Vorstellung selbst besteht (II. L. 8 Z.). Es muss deshalb die Vorstellung eines wirklich bestehenden Dinges sein. Aber auch nicht die Vorstellung von einem unendlichen Dinge, denn ein unendliches Ding muss immer nothwendig bestehen (I. L. 21 und 23); aber dies ist widersinnig (II. A. 1). Das Erste also, was das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist die Vorstellung eines einzelnen wirklich bestehenden Dinges.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass die menschliche Seele ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes ist. Wenn wir ferner sagen, dass die menschliche Seele Dies oder Jenes auffasst, so sagen wir nichts Anderes, als dass Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er sich durch die Natur der menschlichen Seele darstellt, oder insofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, diese oder jene Vorstellung hat; und wenn wir sagen, dass Gott diese oder jene Vorstellung habe, nicht blos insofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, sondern insofern er zugleich mit der menschlichen Seele auch die Vorstellung eines anderen Dinges hat, dann sagen wir, dass die menschliche Seele das Ding nur theilweise, d. h. unzureichend auffasse.

E. Hier werden sicherlich die Leser stocken, und es wird ihnen Vieles beikommen, was ihnen Bedenken macht; deshalb bitte ich sie, mit mir langsam weiter zu gehen und nicht eher ihr Urtheil zu fällen, als bis sie Alles durchlesen haben.[28])

L. 12. *Alles, was in dem Gegenstande der Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht, vorgeht, dies muss von der menschlichen Seele aufgefasst werden; oder es wird von diesem Gegenstande nothwendig eine Vorstellung in der Seele geben; d. h. wenn der Gegenstand der Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht, ein Körper ist, so kann in diesem Körper nichts vorgehen, was von der Seele nicht aufgefasst wird.*

B. Denn Alles, was in dem Gegenstande irgend einer Vorstellung vorgeht, davon giebt es nothwendig in Gott eine Erkenntniss (II. L. 9 Z.), insofern er als von der Vorstellung dieses Gegenstandes erregt aufgefasst wird, d. h. insofern er die Seele eines Gegenstandes bildet (II. L. 11). Was also in dem Gegenstande der Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht, vorgeht, davon giebt es nothwendig eine Erkenntniss in Gott, soweit er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, d. h. die Erkenntniss dieses Vorganges wird nothwendig in der Seele sein, oder die Seele fasst ihn auf (II. L. 11 Z.).

E. Dieser Lehrsatz folgt auch aus II. L. 7 E. und wird dadurch deutlicher eingesehen.[24])

L. 13. *Der Gegenstand der Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht, ist ein Körper oder ein gewisser Zustand der Ausdehnung, der wirklich besteht, und nichts Anderes.*

B. Wenn der Körper nicht der Gegenstand der menschlichen Seele wäre, so wären die Vorstellungen von den Zuständen des Körpers in Gott (II. L. 9 Z.), nicht insofern er unsere Seele, sondern insofern er die Seele eines anderen Gegenstandes ausmachte, d. h. die Vorstellungen der Zustände des Körpers wären nicht in unserer Seele (II. L. 11 Z.) Allein wir haben die Vorstellungen von den Zuständen des Körpers (II. A. 4), deshalb ist der Gegenstand der Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht, ein Körper, und zwar ein wirklich bestehender (II. L. 11). Ferner, wenn noch etwas Anderes ausser dem Körper Gegenstand der Seele wäre, so müsste nothwendig, da nichts besteht, aus dem nicht nothwendig eine Wirkung folgt (I. L. 36), es eine Vorstellung irgend einer solchen Wirkung in unserer Seele

geben (II. L. 11). Eine solche giebt es aber nicht (II. A. 5). Deshalb ist der Gegenstand unserer Seele ein bestehender Körper und nichts Anderes.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass der Mensch aus Seele und Körper besteht, und dass der menschliche Körper so besteht, wie wir ihn wahrnehmen.

E. Dadurch wird es verständlich, nicht nur dass die menschliche Seele mit dem Körper vereint ist, sondern auch was unter der Einheit von Seele und Körper zu verstehen ist. Aber diese Einheit wird Niemand zureichend oder bestimmt verstehen, wenn er nicht zuvor die Natur unseres Körpers zureichend erkennt. Denn das, was bis hierher dargelegt worden ist, ist sehr allgemein und gilt nicht blos für Menschen, sondern auch für die übrigen Einzeldinge, die alle, wenn auch in verschiedenen Graden, doch beseelt sind. Denn von jedem Dinge giebt es nothwendig in Gott eine Vorstellung, deren Ursache Gott ist, ebenso wie dies bei der Vorstellung von dem menschlichen Körper der Fall ist, und mithin gilt das, was von der Vorstellung des menschlichen Körpers gesagt worden ist, auch von der Vorstellung jedes anderen Dinges.

Dennoch kann man nicht leugnen, dass die Vorstellungen ebenso wie die Gegenstände, selbst unterschieden sind, und die eine vorzüglicher als die andere ist und mehr an Realität enthält, je nachdem der Gegenstand der einen Vorstellung vorzüglicher ist und mehr an Realität enthält als der Gegenstand der anderen. Um deshalb zu bestimmen, was die menschliche Seele von den anderen Seelen unterscheidet, und worin sie die übrigen übertrifft, müssen wir nothwendig deren Gegenstand, d. h., wie gesagt, die Natur des menschlichen Körpers erkennen lernen.

Die Natur desselben hier erläutern kann ich jedoch nicht; auch ist es für das, was ich beweisen will, nicht nothwendig. Nur das will ich im Allgemeinen bemerken: Je mehr ein Körper vor dem anderen geeignet ist, Mehreres zugleich zu thun oder zu leiden, desto mehr ist dessen Seele mehr wie die übrigen geeignet, Mehreres zugleich aufzufassen; und je mehr die Handlungen eines Körpers von ihm allein abhängen, und je weniger andere Körper im Handeln mit ihm zusammenwirken, desto geschickter ist seine Seele zu scharfer Erkenntniss. Hieraus kann man den Werth einer Seele vor der anderen ab-

nehmen, ferner den Grund einsehen, weshalb wir nur eine sehr verworrene Kenntniss von unserem Körper haben, so wie Vieles, was ich später hiervon ableiten werde.

Ich habe es deshalb der Mühe werth erachtet, dies genauer zu erklären und zu begründen; und deshalb muss Einiges über die Natur der Körper hier vorausgeschickt werden.[25])

A. 1. Alle Körper bewegen sich oder ruhen.

A. 2. Jeder Körper bewegt sich bald langsamer, bald schneller.

Ln. 1. Die Körper unterscheiden sich von einander in Bezug auf Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit, aber nicht in Bezug auf die Substanz.

B. Den ersten Theil dieses Satzes nehme ich als selbstverständlich an. Dass aber die Körper nicht in Bezug auf die Substanz sich unterscheiden, erhellt sowohl aus I. L. 5 wie 8; aber noch deutlicher aus dem, was in der Erläuterung zu I. L. 15 gesagt worden ist.

Ln. 2. Alle Körper stimmen in Einigem mit einander überein.

B. Denn alle Körper stimmen darin überein, dass sie den Begriff eines und desselben Attributes enthalten (II. D. 1). Ferner dass sie bald langsamer, bald schneller, und überhaupt, dass sie bald sich bewegen, bald ruhen können.

Ln. 3. Ein bewegter oder ruhender Körper muss zur Bewegung oder Ruhe durch einen anderen Körper bestimmt werden, welcher auch zur Bewegung oder Ruhe von einem anderen bestimmt worden ist, und dieser wieder von einem anderen, und so fort ohne Ende.

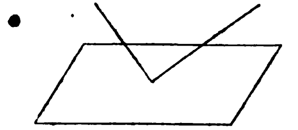
B. Die Körper sind einzelne Dinge (II. D. 1), welche sich nach II. Ln. 1 in Bezug auf Bewegung oder Ruhe von einander unterscheiden; desshalb musste jeder zur Bewegung oder Ruhe nothwendig von einem anderen einzelnen Dinge bestimmt werden (I. L. 28), nämlich von einem anderen Körper (II. L. 6), der auch sich bewegt oder ruht (II. A. 1). Aber auch dieser hätte (aus demselben Grunde) sich nicht bewegen oder ruhen können, wenn er nicht von einem anderen zur Bewegung oder Ruhe bestimmt worden wäre. Und dieser wiederum (aus dem-

selben Grunde) von einem anderen, und so fort ohne Ende.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass ein bewegter Körper so lange sich bewegt, bis er von einem anderen Körper zur Ruhe bestimmt wird, und dass ein ruhender Körper so lange ruht, bis er von einem anderen zur Bewegung bestimmt wird. Dies ist auch selbstverständlich. Denn wenn ich annehme, dass z. B. der Körper A ruht und ich auf andere Körper nicht Acht habe, so kann ich von dem Körper A nichts aussagen, als dass er ruht. Trifft es sich später, dass der Körper A sich bewegt, so konnte dies offenbar nicht daraus hervorgehen, dass er ruhte, denn daraus konnte nur seine Ruhe folgen. Wenn umgekehrt angenommen wird, dass A sich bewegt, so kann man, so lange man blos auf A Acht hat, nichts als seine Bewegung von ihm aussagen. Trifft sich später, dass A ruht, so konnte dies offenbar nicht aus der Bewegung hervorgehen, welche er hatte, denn aus der Bewegung kann nichts Anderes folgen, als dass A sich bewegt. Es tritt also die Ruhe durch einen Gegenstand ein, der nicht in A war, also durch eine äussere Ursache, welche seine Ruhe bestimmt.

A. 1. Alle Zustände, in welche ein Körper von einem anderen Körper versetzt wird, folgen zusammen aus der Natur jener und dieser, so dass derselbe Körper sich verschieden bewegt, je nach der Verschiedenheit der Natur der ihn bewegenden Körper, und ebenso, dass verschiedene Körper von ein und demselben Körper auf verschiedene Weise bewegt werden.

A. 2. Wenn ein bewegter Körper auf einen ruhenden, den er nicht wegbewegen kann, stösst, so wendet er sich zurück, um in der Bewegung fortzufahren, und der Winkel



der Linie seiner Rückbewegung mit der Ebene des ruhenden Körpers, auf welchen er gestossen hat, wird gleich sein dem Winkel, welchen die Linie der einfallenden Bewegung mit derselben Ebene bildet.

Soviel von den einfachsten Körpern, die sich nämlich blos durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterscheiden. Jetzt wollen wir zu den zusammengesetzten übergehen.[26])

D. Wenn einige Körper gleicher oder verschiedener Grösse von den übrigen so zusammengedrängt werden, dass sie sich wechselseitig berühren, oder wenn sie in gleichen oder verschiedenen Graden der Schnelligkeit sich bewegen, so dass sie sich ihre Bewegungen in einer gewissen Art mittheilen, so heissen diese Körper mit einander geeint, und man sagt, dass sie sämmtlich einen Körper oder ein Einzelding bilden, was sich von den übrigen durch diese Vereinung der Körper unterscheidet.

A. 3. Je nachdem die Theile eines Einzeldings oder zusammengesetzten Körpers mit grösseren oder kleineren Oberflächen auf einander liegen, desto schwerer oder leichter können sie zu einer Veränderung ihrer Lage gezwungen werden, und kann es folglich um so leichter oder schwerer bewirkt werden, dass dieses Einzelding eine andere Gestalt annimmt. Daher werde ich die Körper, deren Theile in grossen Oberflächen auf einander liegen, hart; deren Theile in kleinen auf einander liegen, weich, und endlich deren Theile sich unter einander bewegen, flüssig nennen.

Ln. 4. Wenn von einem Körper oder Einzeldinge, was aus mehreren Körpern besteht, einige Körper abgetrennt werden, und gleichzeitig ebenso viele andere derselben Natur in deren Stelle nachfolgen, so wird das Einzelding seine Natur wie vorher behalten, ohne irgend eine Veränderung seiner Gestalt.

B. Denn die Körper unterscheiden sich nicht rücksichtlich der Substanz (II. Ln. 1). Aber das, was die Form eines Einzeldinges ausmacht, besteht in der Verbindung von Körpern (II. Ln. 3 D.); diese bleibt aber (nach der Voraussetzung), wenn auch die Körper sich fortwährend ändern; das Einzelding wird also sowohl rücksichtlich seiner Substanz als seines Zustandes seine frühere Natur behalten.

Ln. 5. Wenn die Theile, welche ein Einzelding bilden, grösser oder kleiner werden, jedoch in dem Verhältniss, dass alle dieselbe Weise der

Bewegung oder Ruhe, wie vorher, gegen einander behalten, so wird das Einzelding ebenfalls seine Natur behalten, und ohne irgend eine Veränderung seiner Form.

Der Beweis dieses Lehnsatzes ist mit dem des vorgehenden gleich.

Ln. 6. Wenn gewisse Körper, welche ein Einzelding bilden, genöthigt werden, ihre Bewegung, die sie nach einer Richtung hatten, in eine andere umzulenken, aber so, dass sie ihre Bewegung fortsetzen und gegenseitig in derselben Weise wie früher mittheilen können, so wird ebenfalls das Einzelding seine Natur behalten, ohne Veränderung seiner Form.

B. Es erhellt dies von selbst. Denn bei dieser Voraussetzung behält das Einzelding Alles, was, laut seiner Definition, seine Form ausmacht.

Ln. 7. Ausserdem behält ein Einzelding, was so zusammengesetzt ist, seine Natur, mag es sich im Ganzen bewegen oder ruhen, oder nach dieser oder jener Richtung sich bewegen; wenn nur jeder Theil seine Bewegung behält und sie, so wie vorher, den übrigen mittheilt.

B. Dies erhellt aus der Definition vor II. Ln. 4.

E. Daraus ist zu entnehmen, wie ein zusammengesetztes Einzelding auf viele Weise erregt werden und doch seine Natur bewahren kann. Bis hier haben wir ein Einzelding angenommen, was nur aus Körpern zusammengesetzt ist, die blos durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit sich unterscheiden, d. h. welches aus den einfachsten Körpern gebildet ist. Stellen wir uns nun aber ein anderes Einzelding vor, was aus mehreren Einzeldingen verschiedener Natur zusammengesetzt ist, so werden wir finden, dass es noch auf mehrere andere Weise erregt werden könne und doch seine Natur sich bewahren. Denn wenn jeder Theil desselben aus mehreren Körpern zusammengesetzt ist (nach II. Ln. 7), so wird jeder Theil ohne Veränderung seiner Natur bald langsamer, bald schneller sich bewegen und deshalb seine Bewegungen den übrigen bald schneller, bald langsamer mittheilen. Wenn wir uns nun noch eine dritte Art von Einzeldingen vorstellen, welche aus solchen der

zweiten Art zusammengesetzt sind, so werden wir finden, dass sie in viel mehr Weisen erregt werden können, und doch ohne Veränderung ihrer Form. Und wenn wir so ohne Ende fortfahren, so werden wir leicht uns vorstellen, dass die ganze Natur nur ein Einzelding ist, dessen Theile, d. h. alle Körper in unendlich vielen Zuständen wechseln, ohne dass das ganze Einzelding sich irgend verändert. Wäre es meine Absicht, die Körper zum Hauptgegenstand meiner Untersuchung zu machen, so hätte ich dies müssen ausführlicher erklären und beweisen. Indess ist meine Absicht, wie gesagt, eine andere; ich habe das Vorstehende nur angeführt, weil ich daraus leicht das ableiten kann, was ich zu beweisen mir vorgesetzt habe.[27])

H. 1. Der menschliche Körper besteht aus sehr vielen Einzeldingen (verschiedener Natur), von denen jedes sehr zusammengesetzt ist.

H. 2. Von den Einzeldingen, aus welchen der menschliche Körper besteht, sind einige flüssig, andere weich und noch andere hart.

H. 3. Die Einzeldinge, welche den menschlichen Körper bilden, und folglich auch der menschliche Körper selbst, werden von äusseren Körpern in sehr vieler Weise erregt.

H. 4. Der menschliche Körper braucht zu seiner Erhaltung sehr vieler anderer Körper, durch welche er fortwährend wiedererzeugt wird.

H. 5. Wenn der flüssige Theil des menschlichen Körpers von einem äusseren Körper bestimmt wird, auf einen andern weichen oft zu stossen, so verändert er dessen Fläche und drückt ihm gleichsam gewisse Spuren des äusseren stossenden Körpers ein.

H. 6. Der menschliche Körper kann die äusseren Körper auf sehr verschiedene Weise bewegen und in sehr verschiedener Weise bestimmen.[28])

L. 14. *Die menschliche Seele ist zur Auffassung von Vielem geeignet, und um so mehr, in je mehr Weisen ihr Körper bestimmt werden kann.*

B. Denn der menschliche Körper wird in sehr verschiedener Weise von äusseren Körpern erregt (II. H. 3. 6) und veranlasst, die äusseren Körper in sehr verschiedener Weise zu erregen. Alles aber, was in dem menschlichen Körper vorgeht, muss die menschliche Seele auffassen (II. L. 12). Die menschliche Seele ist deshalb zur Auffassung von sehr Vielem geeignet, und um so mehr u. s. w.[29])

L. 15. *Die Vorstellung, welche das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Vorstellungen zusammengesetzt.*

B. Die Vorstellung, welche das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist die Vorstellung eines Körpers (II. L. 13), der aus sehr vielen und sehr zusammengesetzten Einzeldingen gebildet wird (II. H. 1). Aber von jedem Einzeldinge, was den Körper bildet, giebt es nothwendig eine Vorstellung in Gott (II. L. 8 Z.); deshalb ist die Vorstellung des menschlichen Körpers aus vielen Vorstellungen der ihn bildenden Theile zusammengesetzt (II. L. 7).[30])

L. 16. *Die Vorstellung jeder Weise, in welcher der menschliche Körper durch äussere Körper erregt wird, muss sowohl die Natur des menschlichen Körpers wie die des äusseren Körpers enthalten.*

B. Denn alle Weisen, in welchen ein Körper erregt wird, sind eine Folge dieses Körpers und zugleich dessen, der ihn erregt. (II. Ln. 3 Z; A. 1). Daher muss die Vorstellung dieser Erregungen nothwendig die Natur beider Körper enthalten (I. A. 4); mithin enthält die Vorstellung jeder Weise, in welcher der menschliche Körper von einem äusseren Körper erregt wird, sowohl die Natur des menschlichen Körpers wie die des äusseren.

Z. 1. Hieraus folgt 1) dass die menschliche Seele die Natur vieler Körper zugleich mit ihres Körpers Natur auffasst,

Z. 2. Es folgt 2) dass die Vorstellungen, die wir von äusseren Körpern haben, mehr die Verfassung unseres eigenen Körpers als die Natur der äusseren Körper anzeigen, wie ich im Anhange zum I. Theil mit vielen Beispielen erläutert habe.[31])

L. 17. *Wenn der menschliche Körper in einer Weise erregt ist, welche die Natur eines äusseren Körpers einschliesst, so wird die menschliche Seele diesen äusseren Körper als wirklich daseiend oder ihr gegenwärtig auffassen, bis ihr Körper in einer Weise erregt wird, welche das Dasein oder die Gegenwart dieses äusseren Körpers ausschliesst.*

B. Dies ist klar; denn so lange der menschliche Körper so erregt ist, so lange wird die menschliche Seele diese Erregung des Körpers betrachten (II. L. 12), d. h. sie wird die Vorstellung eines wirklich bestehenden Zustandes haben (II. L. 16), welcher die Natur des äusseren Körpers mit enthält, d. h. eine Vorstellung, welche das Dasein oder die Gegenwart der Natur eines äusseren Körpers nicht ausschliesst, sondern setzt. Mithin wird die Seele einen äusseren Körper als wirklich daseiend und gegenwärtig betrachten (II. L. 16 Z.), bis ein anderer Zustand u. s. w.

Z. Die Seele kann äussere Körper, von denen der menschliche Körper einmal erregt gewesen ist, auch wenn sie nicht bestehen und nicht gegenwärtig sind, dennoch so betrachten, als wenn sie gegenwärtig wären.

B. Wenn äussere Körper die flüssigen Theile des menschlichen Körpers so bestimmen, dass sie oft auf die weicheren stossen, so ändern sie deren Flächen (II. H. 5), weshalb sie von ihnen auf andere Weise zurückgestossen werden, als es früher zu geschehen pflegte, und weshalb sie auch später, wenn sie auf diese neuen Flächen durch ihre willkürliche Bewegung aufstossen, auf dieselbe Weise zurückgeworfen werden, als wenn sie von äusseren Körpern gegen diese Flächen gestossen worden wären. Folglich erregen sie den menschlichen Körper, wenn sie fortfahren, in solcher Zurückwerfung sich zu bewegen, auf dieselbe Weise, und die Seele wird davon ebenso denken (II. L. 12), d. h. die Seele wird den äusseren Körper wieder als gegenwärtig betrachten (II. L. 17), und zwar so oft, als die flüssigen Theile des menschlichen Körpers in ihrer willkürlichen Bewegung denselben Flächen begegnen werden. Wenn also auch die äusseren Körper, von denen der menschliche Körper einmal erregt worden ist, nicht bestehen, so wird doch die Seele sie so oft als

gegenwärtig betrachten, als diese Thätigkeit des menschlichen Körpers sich wiederholen wird.

E. Man sieht damit, wie es möglich ist, dass wir das, was nicht ist, als gegenwärtig betrachten, wie oft geschieht. Es ist auch möglich, dass dies aus andern Ursachen eintritt; doch genügt es mir, hier eine aufgezeigt zu haben, durch welche ich den Vorgang so erklären kann, als wenn ich ihn durch seine wahre Ursache dargelegt hätte. Ich glaube indess nicht, dass ich von der Wahrheit weit abirre, da alle dabei von mir angenommenen Voraussetzungen kaum etwas enthalten, was nicht nach der Erfahrung feststünde, und wir in diese Erfahrung nicht Zweifel setzen dürfen, nachdem ich gezeigt habe, dass der menschliche Körper so besteht, wie wir ihn sinnlich wahrnehmen (II. L. 13 Z.). Ausserdem erkennen wir deutlich den Unterschied (II. L. 16 Z. 2, und L. 17 Z.) zwischen der Vorstellung z. B. des Peter, welche das Wesen der eigenen Seele des Peter ausmacht, und zwischen der Vorstellung desselben Peter, welche in einem andern Menschen, etwa in Paul ist; denn jene drückt das Wesen des eigenen Körpers des Peter geradezu aus und enthält nur so lange das Dasein des Peter, als dieser besteht; diese zeigt aber mehr die Verfassung des Körpers des Paul an als die Natur des Peter und wird daher des Paul Seele, solange diese Verfassung des Körpers von Paul dauert, den Peter, wenn er auch nicht besteht, doch als sich gegenwärtig betrachten. Ferner werden wir, um die gewohnten Ausdrücke beizubehalten, die Erregungen des menschlichen Körpers, deren Vorstellungen uns die äusseren Körper als gegenwärtig darstellen, die Bilder der Dinge nennen, obgleich sie die Gestalten der Dinge nicht wiedergeben; und wenn die Seele auf diese Weise die Körper betrachtet, werden wir sagen, dass sie dieselben sich bildlich vorstellt. Und hier bitte ich, damit ich beginne zu zeigen, was Irrthum ist, zu bemerken, dass die bildlichen Vorstellungen der Seele, an sich betrachtet, keinen Irrthum enthalten, d. h. dass die Seele deshalb, weil sie sich etwas bildlich vorstellt, nicht irrt, sondern nur in dem Betracht, dass ihr die Vorstellung fehlt, welche das Dasein jener Dinge, welche sie sich als gegenwärtig bildlich vorstellt, ausschliesst. Denn wenn die Seele, während sie sich Dinge, die nicht be-

stehen, als gegenwärtig bildlich vorstellt, zugleich wüsste, dass sie in Wahrheit nicht bestehen, so würde sie diese Kraft, sich bildlich vorzustellen, eher zu den Vorzügen als zu den Fehlern ihrer Natur rechnen, zumal wenn dieses Vermögen des bildlichen Vorstellens von ihrer Natur allein abhinge, d. h. wenn dieses Vermögen des bildlichen Vorstellens der Seele ein freies wäre. (I. D. 7).[32]

L. 18. *Wenn der menschliche Körper einmal von zwei oder mehreren Körpern zugleich erregt worden ist, so entsinnt sich die Seele, wenn sie später einen von ihnen sich vorstellt, sofort auch der andern.*

B. Die Seele stellt sich deshalb einen Körper bildlich vor (nach L. 17 Z), weil der menschliche Körper von den Eindrücken des äusseren Körpers ebenso erregt und bestimmt wird, wie wenn einige seiner Theile von dem äusseren Körper selbst den Anstoss erhalten hätten. Nun war (nach der Voraussetzung) der Körper so bestimmt worden, dass die Seele zugleich zwei Körper sich bildlich vorstellte; folglich wird sie auch jetzt zugleich zweie sich vorstellen, und die Seele wird, sobald sie den einen sich vorstellt, sofort auch des andern sich erinnern.

E. Hieraus ergiebt sich deutlich, was das Gedächtniss ist. Es ist nämlich nur eine gewisse Verknüpfung der Vorstellungen, welche die Natur der ausserhalb des menschlichen Körpers befindlichen Dinge mit enthalten. Diese Verkettung bildet sich in der Seele nach der Ordnung und Verknüpfung der Erregungen des menschlichen Körpers.

Ich sage erstens: Eine Verknüpfung von nur solchen Vorstellungen, welche die Natur der Dinge ausserhalb des menschlichen Körpers mit enthalten, aber nicht eine Verkettung solcher Vorstellungen, welche die Natur derselbigen Dinge darlegen. Denn sie sind in Wahrheit Vorstellungen von den Erregungen des menschlichen Körpers, welche sowohl die Natur dieses als der äusseren Körper einschliessen (II. L. 16).

Ich sage zweitens: Eine Verkettung nach der Ordnung und Verknüpfung der Erregungen des menschlichen Körpers, um sie von der Verkettung der Vorstellungen zu unterscheiden, welche nach der Ordnung des Verstandes

geschieht, mittelst welcher die Seele die Dinge nach ihren ersten Ursachen erfasst, und welche Ordnung bei allen Menschen dieselbe ist.

Hieraus erkennt man auch deutlich, warum die Seele von dem Gedanken eines Gegenstandes sofort auf den Gedanken eines andern kommt, obgleich er mit dem vorigen keine Aehnlichkeit hat. So kommt z. B. ein Römer von dem Gedanken des Wortes Pomus (Apfel) sofort auf den Gedanken der Frucht, die mit jenem artikulirten Laut keine Aehnlichkeit hat, und die mit ihm nichts gemein hat, als dass von diesen beiden der Körper desselben oft erregt worden ist, d. h. dass dieser Mensch oft das Wort Pomus gehört hat, während er die Frucht selbst sah. So wird Jeder von einem Gedanken auf einen andern kommen, wie die Gewohnheit eines Jeden die Bilder der Dinge im Körper geordnet hat. So wird ein Soldat z. B., wenn er die Spuren eines Pferdes im Sande sieht, sofort von dem Gedanken eines Pferdes auf den des Reiters und von diesem auf den Gedanken des Krieges u. s. w. kommen; aber der Bauer wird von dem Gedanken des Pferdes auf den Gedanken des Pfluges, des Ackers u. s. w. kommen. So kommt Jeder danach, wie er sich gewöhnt hat, die Bilder der Dinge auf diese oder jene Weise zu verbinden und zu verknüpfen, von dem einen auf diesen oder auf einen andern Gedanken.[38])

L. 19. *Die menschliche Seele erkennt ihren eigenen Körper, und dass er besteht, nur durch die Vorstellungen der Zustände, in welche ihr Körper versetzt wird.*

B. Denn die menschliche Seele ist die Vorstellung selbst oder die Erkenntniss des menschlichen Körpers (II. L. 13), welche zwar in Gott ist (II. L. 9), insofern er aufgefasst wird als erregt durch eine andere Vorstellung einer einzelnen Sache; oder weil der menschliche Körper (II. H. 4) sehr vieler Körper bedarf, durch die er fortwährend gleichsam wieder erzeugt wird, und die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen dieselbe ist wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (II. L. 7), so wird diese Vorstellung in Gott sein, insofern er als von den Vorstellungen sehr vieler einzelner Dinge er-

regt aufgefasst wird. Gott hat also die Vorstellung des menschlichen Körpers oder erkennt den menschlichen Körper, insofern er von sehr vielen andern Vorstellungen erregt ist und nicht insofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, d. h. die menschliche Seele erkennt ihren Körper nicht (II. L. 11 Z.). Aber die Vorstellungen der Erregungen des Körpers sind in Gott, soweit er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, oder die menschliche Seele fasst diese Zustände auf (II. L. 12) und folglich auch den menschlichen Körper selbst (II. L. 16), und zwar als wirklich bestehend (II. L. 17). Die menschliche Seele erfasst also nur insoweit ihren eigenen Körper.[34])

L. 20. *Von der menschlichen Seele giebt es auch in Gott eine Vorstellung oder Erkenntniss, welche in Gott auf dieselbe Weise folgt und auf Gott in derselben Weise sich bezieht wie die Vorstellung oder Erkenntniss des menschlichen Körpers.*

B. Das Denken ist ein Attribut Gottes (II. L. 1), folglich muss sowohl davon (II. L. 3) als von allen dessen Zuständen und folglich auch von der menschlichen Seele (II. L. 11) es nothwendig in Gott eine Vorstellung geben. Sodann folgt nicht, dass diese Vorstellung oder Erkenntniss der Seele in Gott besteht, insoweit er unendlich ist, sondern soweit er durch eine andere Vorstellung einer einzelnen Sache erregt ist (II. L. 9). Die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist aber dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (II. L. 7); daraus ergiebt sich, dass diese Vorstellung oder Erkenntniss der Seele in Gott ist und sich auf Gott in derselben Weise bezieht wie die Vorstellung und Erkenntniss des Körpers.[35])

L. 21. *Die Vorstellung von der Seele ist auf dieselbe Weise mit der Seele vereint, wie die Seele selbst mit dem Körper vereint ist.*

B. Dass die Seele mit dem Körper vereint ist, habe ich dadurch bewiesen, dass der Körper der Gegenstand der Seele ist (II. L. 12. 13). Folglich muss aus demselben Grunde die Vorstellung von der Seele mit ihrem Gegenstande, d. h. mit der Seele selbst in derselben

Weise vereint sein, wie die Seele mit dem Körper vereint ist.

E. Dieser Lehrsatz erhellt viel deutlicher aus dem zu II. L. 7 E. Gesagten. Dort habe ich nämlich gezeigt, dass die Vorstellung des Körpers und der Körper, d. h. die Seele und der Körper (II. L. 13) ein und dasselbe Einzelding sind, was bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung aufgefasst wird. Deshalb ist die Vorstellung von der Seele und die Seele selbst ein und derselbe Gegenstand, welcher unter ein und demselben Attribut, nämlich dem des Denkens, aufgefasst wird. Ich sage, es folgt, dass die Vorstellung der Seele und die Seele selbst mit derselben Nothwendigkeit und aus demselben Vermögen des Denkens in Gott bestehen. Denn in Wahrheit ist die Vorstelluug von der Seele, d. h. die Vorstellung von einer Vorstellung nichts Anderes als die Form der Vorstellung, insoweit diese als ein Zustand des Denkens und ohne Beziehung auf den Gegenstand aufgefasst wird. Denn sobald Jemand etwas weiss, so weiss er auch damit, dass er es weiss, und er weiss zugleich, dass er sein Wissen weiss, und so fort ohne Ende. Doch hierüber später.[86])

L. 22. *Die menschliche Seele erfasst nicht blos die Erregungen des Körpers, sondern auch die Vorstellungen dieser Erregungen.*

B. Die Vorstellungen von den Vorstellungen der Erregungen folgen in Gott in derselben Weise und werden auf Gott in derselben Weise bezogen wie die Vorstellungen der Erregungen selbst; dies wird auf dieselbe Weise bewiesen wie II. Lehrsatz 20. Aber die Vorstellungen der Erregungen des Körpers sind in der menschlichen Seele (II. L. 12), d. h. in Gott (II. L. 11 Z.), soweit er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht. Deshalb werden die Vorstellungen von diesen Vorstellungen in Gott sein, insofern er die Erkenntniss oder Vorstellung von der menschlichen Seele hat, d. h. in der Seele selbst (II. L. 21), welche deshalb nicht blos die Zustände des Körpers, sondern auch von deren Vorstellungen auffasst.[87])

L. 23. *Die Seele erkennt sich selbst nur, insofern sie ihre Vorstellungen von den Erregungen des Körpers sich vorstellt.*

B. Die Vorstellung oder Erkenntniss der menschlichen Seele folgt in Gott auf dieselbe Weise und wird auf Gott in derselben Weise bezogen (II. L. 20) wie die Vorstellung oder Erkenntniss des Körpers. Da aber die menschliche Seele den menschlichen Körper selbst nicht erkennt (II. L. 19), d. h. da die Erkenntniss des menschlichen Körpers auf Gott nicht bezogen wird (II. L. 11 Z.), insofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, so wird auch die Erkenntniss der Seele nicht auf Gott bezogen, insofern er die Natur der menschlichen Seele bildet, und deshalb erkennt die menschliche Seele sich selbst nicht (II. L. 11 Z.). Ferner enthalten die Vorstellungen der Erregungen, welche in dem Körper erfolgen, die Natur des Körpers selbst (II. L. 16), d. h. sie stimmen mit der Natur der Seele überein (II. L. 13). Die Erkenntniss dieser Vorstellungen schliesst also nothwendig die Erkenntniss der Seele ein; die Erkenntniss dieser Vorstellungen ist aber in der menschlichen Seele selbst (II. L. 22). Deshalb erkennt sich selbst die menschliche Seele nur insoweit. [38])

L. 24. *Die menschliche Seele enthält nicht die zureichende Erkenntniss der Theile, welche den menschlichen Körper bilden.*

B. Die Theile, welche den menschlichen Körper bilden, gehören nur insoweit zu dem Wesen dieses Körpers, als sie ihre Bewegungen sich gegenseitig in gewisser Weise mittheilen (Ln. 3 D. hinter Z.), aber nicht, insoweit sie als Einzeldinge, ohne Beziehung auf den menschlichen Körper aufgefasst werden können. Denn die Theile des menschlichen Körpers sind zusammengesetzte Einzeldinge (H. 1), deren Theile von dem menschlichen Körper ohne Veränderung seiner Natur und Gestalt sich trennen (II. Ln. 4) und ihre Bewegungen andern Körpern in anderer Weise mittheilen können (II. A. 2 hinter Ln. 3.). Deshalb wird die Vorstellung oder Erkenntniss jedes Theiles in Gott sein (II. L. 3), insofern er aufgefasst wird als erregt durch eine andere Vorstellung einer einzelnen Sache (II. L. 9), welche einzelne Sache nach der Ordnung der Natur dem Theile selbst vorgeht (II. L. 7). Dasselbe gilt von jedem Theile des Einzeldinges, was den menschlichen Körper bildet, also ist die Erkenntniss von jedem

den menschlichen Körper bildenden Theil in Gott, insofern er von sehr vielen Vorstellungen von Dingen erregt ist und nicht insofern er nur die Vorstellung des menschlichen Körpers hat; d. h. die Vorstellung, welche die Natur der menschlichen Seele bildet (II. L. 13). Daher enthält die menschliche Seele keine zureichende Erkenntniss von den Theilen des menschlichen Körpers (II. L. 11 Z.). [39])

L. 25. *Die Vorstellung einer jeden Erregung des menschlichen Körpers enthält nicht die zureichende Erkenntniss eines äusseren Körpers.*

B. Die Vorstellung von der Erregung des menschlichen Körpers enthält, wie wir gezeigt haben (II. L. 16), insoweit die Natur des äusseren Körpers, als dieser den menschlichen Körper auf eine gewisse Weise bestimmt. Insoweit aber der äussere Körper ein Einzelding ist, was nicht zu dem menschlichen Körper gehört, ist dessen Vorstellung oder Erkenntniss in Gott (II. L. 9), insofern Gott als durch die Vorstellung einer andern Sache erregt aufgefasst wird, welche dem äusseren Körper von Natur vorgeht (II. L. 7). Deshalb ist die zureichende Erkenntniss des fremden Körpers nicht in Gott, insofern er die Vorstellung von einer Erregung des menschlichen Körpers hat; oder die Vorstellung von einer Erregung des menschlichen Körpers enthält nicht die zureichende Erkenntniss des äusseren Körpers. [40])

L. 26. *Die menschliche Seele nimmt einen äusseren Körper nur durch die Vorstellungen von den Erregungen ihres Körpers als wirklich bestehend wahr.*

B. Wenn der menschliche Körper von einem äusseren Körper in keiner Weise erregt ist, so ist auch die Vorstellung des menschlichen Körpers (II. L. 7), d. h. so ist auch die menschliche Seele in keiner Weise mit der Vorstellung des Daseins dieses Körpers befasst (II. L. 13), d. h. sie nimmt in keiner Weise das Dasein dieses äusseren Körpers wahr. Aber soweit der menschliche Körper von einem äusseren Körper auf irgend eine Weise erregt wird, insoweit nimmt sie den äusseren Körper wahr (II. L. 16 und Z.).

Z. Soweit die Seele einen äusseren Körper sich bildlich vorstellt, soweit hat sie keine zureichende Erkenntniss desselben.

B. Wenn die menschliche Seele den äusseren Körper vermittelst der Vorstellungen der Zustände ihres Körpers betrachtet, so sagen wir, dass sie bildlich vorstellt (II. L. 17 E.). Die Seele kann nur in dieser Weise sich das wirkliche Dasein der äusseren Körper vorstellen (II. L. 25). Insofern also die Seele die äusseren Körper sich bildlich vorstellt, hat sie keine zureichende Erkenntniss von ihnen.[41])

L. 27. *Die Vorstellung irgend einer Erregung des menschlichen Körpers enthält keine zureichende Erkenntniss des menschlichen Körpers selbst.*

B. Jede Vorstellung einer Erregung des menschlichen Körpers enthält insoweit die Natur desselben, als er in gewisser Weise erregt aufgefasst wird (II. L. 16). Insofern aber der menschliche Körper ein Einzelding ist, was auf viele andere Weise erregt werden kann, so enthält dessen Vorstellung u. s. w. (Siehe II. L. 25 B.)[42])

L. 28. *Die Vorstellungen der Erregungen des menschlichen Körpers sind, soweit sie blos auf die menschliche Seele bezogen werden, nicht klar und bestimmt, sondern verworren.*

B. Denn die Vorstellungen von den Erregungen des menschlichen Körpers enthalten sowohl die Natur der äusseren Körper wie des menschlichen Körpers selbst (II. L. 16). Sie müssen aber nicht blos die Natur des menschlichen Körpers, sondern auch seiner Theile enthalten; denn diese Erregungen sind Vorgänge (H. 3), bei welchen die Theile des menschlichen Körpers und folglich der ganze menschliche Körper erregt wird. Aber die zureichende Erkenntniss der äusseren Körper so wie der den menschlichen Körper bildenden Theile ist nicht in Gott, insofern er mit der menschlichen Seele, sondern insofern er mit andern Vorstellungen befasst ist (II. L. 24 u. 25). Die Vorstellungen dieser Erregungen gleichen mithin, insofern sie blos auf die menschliche Seele bezogen werden, einem Schluss ohne die Vordersätze, d. h. sie sind (wie von selbst erhellt) verworren.

E. Die Vorstellung, welche die Natur der menschlichen Seele ausmacht, ist aus denselben Gründen, für sich betrachtet, nicht klar und bestimmt; dasselbe gilt

von der Vorstellung der menschlichen Seele und von den Vorstellungen der Vorstellungen der Zustände des menschlichen Körpers, soweit sie blos auf die Seele bezogen werden, wie Jeder einsehen kann. [48])

L. 29. *Die Vorstellung von der Vorstellung irgend einer Erregung des menschlichen Körpers enthält keine zureichende Erkenntniss der Seele.*

B. Die Vorstellung einer Erregung des menschlichen Körpers (II. L. 27) enthält keine zureichende Erkenntniss des Körpers oder drückt dessen Natur nicht zureichend aus; d. h. sie stimmt mit der Natur der Seele nicht vollkommen entsprechend überein (II. L. 13). Die Vorstellung dieser Vorstellung drückt also die Natur der menschlichen Seele nicht vollkommen entsprechend aus oder enthält keine zureichende Erkenntniss derselben (I. A. 6).

Z. Hieraus ergiebt sich, dass die menschliche Seele, so lange sie die Dinge nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur auffasst, keine zureichende, sondern nur eine verworrene und verstümmelte Erkenntniss von sich selbst und und von ihrem Körper und von den äusseren Körpern hat. Denn die Seele erkennt sich selbst nur, insofern sie die Vorstellungen der Erregungen des Körpers vorstellt (II. L. 23). Ihren Körper aber erfasst die Seele nur durch die Vorstellung seiner Erregungen (II. L. 19), und dadurch erfasst sie auch nur die äusseren Körper (II. L. 26). Sie hat mithin in diesen Vorstellungen keine zureichende Erkenntniss weder von sich selbst (II. L. 29), noch von ihrem Körper (II. L. 27), noch von den äusseren Körpern (II. L. 25), sondern nur eine verstümmelte und verworrene (II. L. 28 mit E.).

E. Ich sage ausdrücklich, dass die Seele von sich und von ihrem Körper und von den äusseren Körpern keine zureichende, sondern nur eine verworrene Erkenntniss hat, so lange sie die Dinge nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur auffasst, d. h. so lange sie von aussen, aus dem zufälligen Begegnen der Gegenstände bestimmt wird, dies oder jenes zu betrachten, und so lange sie nicht von innen, und zwar deshalb, weil sie mehrere Gegenstände zugleich betrachtet, bestimmt wird, deren Übereinstimmung, Unterschiede und Gegensätze zu erkennen. Denn wenn sie auf diese oder eine andere Weise

von innen veranlasst wird, dann betrachtet sie die Gegenstände klar und bestimmt, wie ich unten zeigen werde.[44])

L. 30. *Wir können von der Dauer unseres Körpers nur eine sehr unzureichende Erkenntniss haben.*

B. Die Dauer unseres Körpers hängt nicht von dessen Wesen ab (II. A. 1) und auch nicht von der unbedingten Natur Gottes (I. L. 21). Der Körper wird vielmehr zum Dasein und zur Thätigkeit von solchen Ursachen bestimmt (I. L. 28), welche wieder von andern zum Dasein und zur Thätigkeit auf eine gewisse Weise bestimmt worden sind, und diese sind wieder von andern bestimmt worden, und so ohne Ende. Die Dauer unseres Körpers hängt deshalb von einer gemeinsamen Ordnung der Natur und von der Verfassung der Dinge ab. In welcher Weise aber die Dinge geordnet sind, davon besteht die zureichende Erkenntniss in Gott, insofern er die Vorstellungen aller dieser Dinge hat, und nicht blos die des menschlichen Körpers (II. L. 9 Z.). Deshalb ist die Erkenntniss der Dauer unseres Körpers sehr unvollkommen in Gott, insofern er nur als die Natur der menschlichen Seele bildend aufgefasst wird (II. L. 11 Z.), d. h. diese Erkenntniss in unserer Seele ist sehr unvollkommen.

L. 31. *Wir können von der Dauer der einzelnen Dinge ausser uns nur eine sehr unzureichende Erkenntniss haben.*

B. Denn jede einzelne Sache, ebenso wie der menschliche Körper, ist von einer andern einzelnen Sache auf eine gewisse und feste Weise zum Dasein und zur Thätigkeit bestimmt; ebenso diese von andern, und sofort ohne Ende (I. L. 28). Da nun im vorigen Lehrsatz aus dieser allen einzelnen Dingen gemeinschaftlichen Eigenschaft bewiesen worden ist, dass wir von der Dauer unseres Körpers nur eine sehr unzureichende Erkenntniss haben, so wird dasselbe von der Dauer der einzelnen Dinge gelten müssen, nämlich dass wir von ihr nur eine sehr unzureichende Erkenntniss haben können.

Z. Hieraus folgt, dass alle einzelnen Dinge zufällig und vergänglich sind; denn von ihrer Dauer können wir keine zureichende Erkenntniss haben (II. L. 31); und dies ist es, was unter Zufälligkeit und Vergänglichkeit der



Dinge zu verstehen ist (I. L. 33 B. 1). Denn ausserdem giebt es nichts Zufälliges (I. L. 29). [45])

L. 32. *Alle Vorstellungen, insofern sie auf Gott bezogen werden, sind wahr.*

B. Alle Vorstellungen, die in Gott sind, stimmen überhaupt mit ihrem Vorgestellten überein (II. L. 7 Z), und deshalb sind sie alle wahr (I. A. 6).

L. 33. *In den Vorstellungen ist nichts Positives, dessenwegen sie falsch genannt werden.*

B. Wer dies bestreitet, stelle sich, wenn er es vermag, eine positive Weise des Denkens vor, welche die Form des Irrthums oder der Falschheit ausmacht. Diese Art des Denkens kann nicht in Gott sein (II. L. 32). Ausserhalb Gottes kann sie aber auch nicht sein, noch vorgestellt werden (I. L. 15). Es kann also nichts Positives in den Vorstellungen geben, weshalb sie falsch genannt werden.

L. 34. *Jede Vorstellung, welche in uns unbedingt oder zureichend und vollkommen ist, ist wahr.*

B. Wenn wir sagen, dass es in uns eine zureichende oder vollkommene Vorstellung gebe, so sagen wir nichts Anderes, als dass in Gott, soweit er das Wesen unserer Seele ausmacht, eine zureichende und vollkommene Vorstellung bestehe (II. L. 11 Z.); und deshalb sagen wir nichts Anderes, als dass solche Vorstellung wahr sei (II. L. 32).

L. 35. *Der Irrthum besteht in einem Mangel der Erkenntniss, welchen die unzureichenden oder verstümmelten und verworrenen Vorstellungen enthalten.*

B. Es giebt nichts Positives in den Vorstellungen, was die Form des Irrthums ausmachte (II. L. 33); der Irrthum kann aber nicht in einem unbedingten Mangel bestehen, denn man sagt von den Seelen und nicht von den Körpern, dass sie irren oder täuschen; aber auch nicht in einer unbedingten Unwissenheit, denn Nichtwissen und Irren sind verschieden. Die Falschheit besteht deshalb in einem Mangel der Erkenntniss, welchen die unzureichende Erkenntniss der Dinge oder die unzu-

reichenden und verworrenen Vorstellungen derselben enthalten.

E. In der Erläuterung zu II. L. 17 habe ich dargelegt, in welcher Weise der Irrthum in einem Mangel der Erkenntniss besteht; indess will ich zur mehreren Verdeutlichung ein Beispiel geben. Nämlich: die Menschen täuschen sich, weil sie sich für frei halten; die Meinung besteht aber nur darin, dass sie zwar ihre Handlungen kennen, aber nicht die Ursachen, durch welche sie bestimmt werden. Dies ist also ihre Vorstellung der Freiheit, dass sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen. Denn wenn sie sagen, dass die menschlichen Handlungen von dem Willen abhängen, so sind dies Worte, von denen sie keine Vorstellung haben; denn Niemand weiss, was der Wille ist, und wie er den Körper bewegt. Alle, welche hierüber etwas aufstellen, und Sitze und Wohnorte der Seele ausdenken, pflegen Lachen oder Eckel zu erregen. Ebenso stellen wir, wenn wir die Sonne sehen, uns vor, sie sei ungefähr 200 Fuss von uns entfernt; ein Irrthum, der in dieser bildlichen Vorstellung allein nicht enthalten ist, sondern darin, dass, während wir so uns die Sonne vorstellen, wir die wahre Entfernung derselben und die Ursache unserer bildlichen Vorstellung nicht kennen. Denn wenn wir auch später erkennen, dass die Sonne über 600 Erddurchmesser von uns entfernt ist, so bleibt dessenungeachtet in uns die bildliche Vorstellung, dass sie nahe bei uns sei; denn wir stellen uns die Sonne nicht deshalb als nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, sondern weil die Erregung unseres Körpers das Wesen der Sonne nur in so weit einschliesst, als unser Körper davon erregt wird.[46])

L. 36. *Die unzureichenden und verworrenen Vorstellungen folgen sich mit derselben Nothwendigkeit, wie die zureichenden oder klaren und bestimmten Vorstellungen.*

B. Alle Vorstellungen sind in Gott (I. L. 15) und sind, so weit sie auf Gott bezogen werden, wahr (II. L. 32) und zureichend (II. L. 7 Z.). Es bestehen deshalb keine unzureichenden oder verworrenen Vorstellungen, als insofern sie auf die einzelne Seele eines Menschen bezogen werden (II. L. 24, 28). Mithin folgen sich alle sowohl zu-

reichenden wie unzureichenden Vorstellungen mit gleicher Nothwendigkeit (II. L. 6 Z.).[47]

L. 37. *Das, was Allen gemeinsam ist (II. Ln. 2) und was ebenso im Theile als im Ganzen ist, macht nicht das Wesen einer einzelnen Sache aus.*

B. Wer dies bestreitet, mag, wenn er kann, sich vorstellen, dass dies Gemeinsame das Wesen einer einzelnen Sache ausmache, z. B. das Wesen von B. Dann kann dies Gemeinsame ohne B. weder sein noch vorgestellt werden (II. D. 2), was gegen die Voraussetzung ist; es gehört also nicht zu dem Wesen von B. und bildet auch nicht das Wesen einer andern einzelnen Sache.[48]

L. 38. *Das, was allen Dingen gemein ist und was ebenso im Theile wie im Ganzen ist, kann nicht anders vorgestellt werden, als zureichend.*

B. A. sei etwas, was allen Körpern gemein ist und was ebenso in dem Theile jedes Körpers, wie in dem Ganzen ist. Ich behaupte nun, dass A. nur zureichend vorgestellt werden kann. Denn die Vorstellung desselben wird in Gott nothwendig eine zureichende sein, sowohl insofern Gott die Vorstellung des menschlichen Körpers, als die Vorstellungen seiner Zustände hat (II. L. 7 Z.), welche Zustände sowohl die Natur des menschlichen Körpers, als der äusseren Körper zum Theil in sich enthalten (II. L. 16, 25, 27); d. h. diese Vorstellung wird nothwendig in Gott eine zureichende sein, soweit er die menschliche Seele ausmacht oder soweit er die Vorstellungen hat, die in der menschlichen Seele sind (II. L. 12, 13). Folglich erfasst die Seele das A. nothwendig zureichend (II. L. 11 Z.), und zwar sowohl insofern sie sich selbst, als insofern sie ihren Körper oder irgend einen äusseren Körper vorstellt, und A. kann auf andere Weise nicht vorgestellt werden.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass es gewisse Vorstellungen oder Begriffe giebt, die allen Menschen gemein sind. Denn alle Körper kommen in gewissen Stücken überein (Ln. 2), und diese müssen von allen Menschen zureichend oder klar und bestimmt aufgefasst werden (II. L. 38).[49]

L. 39. *Dasjenige, was dem menschlichen Körper und einigen äusseren Körpern, von denen der mensch-*

liche erregt zu werden pflegt, gemein ist, sowie das, was dem Theile eines jeden dieser ebenso wie dem Ganzen gemein und eigen ist, davon wird die Vorstellung in der Seele ebenfalls eine zureichende sein.

B. A. sei dasjenige, was dem menschlichen Körper und einigen äusseren Körpern gemein und eigen ist und was ebenso in dem menschlichen Körper, wie in jenen äusseren Körpern ist und was ebenso in dem Theile, wie in dem Ganzen jedes äusseren Körpers ist. Dann wird in Gott von diesem A. eine zureichende Vorstellung bestehen, sowohl insofern er die Vorstellung des menschlichen Körpers hat, als insofern er die Vorstellung der vorausgesetzten äusseren Körper hat (II. L. 7 Z.). Nun nehme man an, dass der menschliche Körper von einem äusseren Körper durch das erregt wird, was er mit ihm gemein hat, d. h. durch A. Die Vorstellung dieser Erregung wird die Eigenthümlichkeit von A. enthalten (II. L. 16), und deshalb wird die Vorstellung dieser Erregung, soweit sie die Eigenthümlichkeit von A. enthält, vollkommen sein in Gott, soweit er mit der Vorstellung des menschlichen Körpers behaftet ist (II. L. 7 Z.) d. h. insofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht (II. L. 13). Folglich ist auch diese Vorstellung in der menschlichen Seele eine zureichende (II. L. 11 Z.).

Z. Hieraus ergiebt sich, dass die Seele um so geeigneter ist, Mehreres zureichend zu erfassen, je mehr Gemeinsames ihr Körper mit anderen Körpern hat. [50])

L. 40. *Alle Vorstellungen in der Seele, welche aus zureichenden Vorstellungen in ihr folgen, sind ebenfalls zureichend.*

B. Dies ist klar. Denn wenn man sagt, dass in der menschlichen Seele eine Vorstellung aus Vorstellungen folgt, die in ihr zureichend sind, so wird damit nur gesagt, dass es in dem göttlichen Verstande eine Vorstellung giebt, wovon die Ursache Gott ist, nicht insofern er unendlich ist und nicht insofern er durch die Vorstellungen sehr vieler einzelnen Dinge erregt ist, sondern nur, insofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht (II. L. 11 Z.).

E. 1. Hiermit habe ich die Ursache der **Begriffe** dargelegt, welche Gemeinbegriffe genannt werden und die

Grundlagen unserer Schlussfolgerungen sind. Indess giebt es von einigen Axiomen und Begriffen andere Ursachen, die hier nach meiner Weise zu erklären zweckmässig sein dürfte. Es würde nämlich daraus hervorgehen, welche Begriffe nützlicher sind als andere, und von welchen kaum ein Gebrauch gemacht werden kann; ferner, welche Begriffe allgemein, und welche nur Denen, die nicht an Vorurtheilen leiden, als klar und bestimmt gelten; endlich welche schlecht begründet sind. Es würde sich ausserdem ergeben, woher die Begriffe, welche man die der zweiten Ordnung nennt und folglich auch, woher die auf sie gestützten Axiome ihren Ursprung haben, so wie Anderes, was ich darüber beim Nachdenken gefunden habe. Da ich indess dies einer anderen Abhandlung vorbehalten habe, und da ich durch zu grosse Ausführlichkeit nicht ermüden mag, so habe ich beschlossen, hier davon abzusehen.

Um indess hier nichts Wissenswerthes zu übergehen, will ich die Ursachen kurz angeben, von denen die sogenannten transscendentalen Ausdrücke herkommen, wie Ding, Gegenstand, Etwas. Diese Ausdrücke entstehen dadurch, dass der menschliche Körper, der ja beschränkt ist, nur fähig ist, eine gewisse Anzahl von Bildern bestimmt auf einmal in sich zu bilden. (Was Bild ist, habe ich II. L. 17 E. erklärt). Wird diese Zahl überschritten, so beginnen diese Bilder sich zu verwischen, und wenn die Zahl der Bilder, deren bestimmter Bildung auf einmal der Körper fähig ist, weit überschritten wird, so verwischen sie sich alle gänzlich. Da es sich nun so verhält, so folgt aus II. L. 17 Z. u. L. 18, dass die menschliche Seele so viel Körper auf einmal wird bildlich vorstellen können, als Bilder in ihrem Körper auf einmal sich bilden können. Wenn aber diese Bilder im Körper sich gänzlich verwischen, so wird auch die Seele alle Körper verworren und ohne Unterscheidung bildlich vorstellen und daher gleichsam unter einem Ausdruck zusammenfassen, nämlich unter dem Ausdruck: Ding, Gegenstand u. s. w.

Es lässt sich dies auch daraus ableiten, dass die Bilder nicht immer in gleicher Kraft bestehen und aus anderen ähnlichen Ursachen, die ich hier nicht auseinanderzusetzen brauche; denn für das Ziel, das ich er-

strebe, genügt die Betrachtung einer Ursache. Denn alle Ursachen laufen darauf hinaus, dass diese Ausdrücke im höchsten Grade verworrene Vorstellungen bezeichnen.

Aus ähnlichen Ursachen sind jene Begriffe entstanden, welche man universale nennt, wie Mensch, Pferd, Hund u. s. w. Weil nämlich in dem menschlichen Körper auf einmal z. B. vom Menschen so viel Bilder gebildet werden, dass sie die bildliche Vorstellungskraft, wenn auch nicht ganz und gar, doch so weit übersteigen, dass die Seele die kleineren Unterschiede der einzelnen (wie die Farbe, die Grösse jedes einzelnen) und ihre bestimmte Zahl nicht bildlich vorstellen kann, so wird die Seele nur das bestimmt bildlich vorstellen, worin alle übereinstimmen, soweit der Körper von ihnen erregt worden ist. Denn von diesen war der Körper am meisten, d. h. von jedem einzelnen erregt, und dies drückt man mit dem Worte Mensch aus und sagt es von den unzählichen Einzelnen aus. Denn die Seele kann sich, wie gesagt, die bestimmte Zahl der Einzelnen nicht bildlich vorstellen. Man muss indess festhalten, dass diese Begriffe nicht in allen Seelen auf dieselbe Weise gebildet werden; vielmehr wechseln sie bei jeder nach Verhältniss des Gegenstandes, von dem der Körper oft erregt worden ist und den die Seele leichter bildlich vorstellt und zurückruft. So verstehen z. B. die, welche häufiger mit Bewunderung die aufrechte Gestalt der Menschen betrachtet haben, unter dem Namen: Mensch ein Wesen mit aufrechter Gestalt; Andere, die ein Anderes zu betrachten gewöhnt waren, werden ein anderes gemeinsames Bild der Menschen bilden, z. B., dass der Mensch ein lächerliches Geschöpf ist, oder ein zweifüssiges ohne Federn, oder ein vernünftiges Geschöpf. Und so wird jeder nach der Beschaffenheit seines Körpers auch von den Uebrigen die universellen Bilder der Dinge bilden. Man kann sich daher nicht wundern, dass unter den Philosophen so viele Streitpunkte sich erhoben haben, da sie die natürlichen Dinge durch die blossen Bilder derselben haben erklären wollen.

E. 2. Aus alledem erhellt deutlich, dass wir vieles auffassen und universelle Begriffe bilden 1) aus Einzelheiten, welche durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne Ordnung dem Verstande zugeführt werden (II. L. 29 Z.). Deshalb habe ich gewöhnlich dergleichen

Auffassungen die Erkenntniss aus unbestimmter Erfahrung genannt.

2) aus Zeichen, z. B. daraus, dass wir aus gewissen gehörten und gelesenen Worten uns der Dinge erinnern und gewisse Vorstellungen von ihnen bilden, ähnlich denen, durch welche wir die Dinge bildlich vorstellen (II. L. 18 E.).

Diese beiden Arten, die Dinge zu betrachten werde ich künftig die Erkenntniss erster Ordnung, Meinung oder Einbildung nennen;

3) endlich daraus, dass wir Gemein-Begriffe und zureichende Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge haben (II. L. 38 Z. 39 Z. L. 40). Und dies werde ich die Vernunft oder die Erkenntniss der zweiten Ordnung nennen.

Ausser diesen beiden Arten von Erkenntniss giebt es noch, wie ich demnächst zeigen werde, eine dritte Art, welche ich das anschauliche (intuitive) Wissen nennen werde. Diese Art der Erkenntniss schreitet von der zureichenden Vorstellung des wirklichen Wesens einiger Attribute Gottes zu zureichender Erkenntniss des Wesens der Dinge vor.

Dies Alles will ich durch ein Beispiel erläutern. Es werden z. B. drei Zahlen gegeben, um die vierte zu finden, die sich zur dritten verhalten soll, wie die zweite zur ersten. Die Kaufleute sind nicht zweifelhaft, dass man dazu die zweite Zahl mit der dritten multipliziren und das Produkt durch die erste dividiren muss; weil sie nämlich das, was sie von ihrem Lehrer ohne allen Beweis gehört, noch nicht vergessen haben, oder weil sie es oft an den einfachsten Zahlen erprobt haben, oder auf Grund des Beweises von Lehrsatz 19 im siebenten Buche des Euklid; nämlich aus der gemeinsamen Eigenthümlichkeit der Proportionalzahlen. Bei den einfachsten Zahlen bedarf es indess dessen nicht. Wenn z. B. die Zahlen 1, 2, 3 gegeben sind, so weiss Jeder, dass die vierte Zahl 6 ist und dies viel deutlicher, weil wir aus dem Verhältniss, das wir zwischen der ersten und zweiten Zahl auf den ersten Blick erkennen, die vierte folgern.[51])

L. 41. *Die Erkenntniss der ersten Art ist die einzige Ursache des Irrthums; die der zweiten und dritten Art ist aber nothwendig wahr.*

B. Zur Erkenntniss der ersten Art gehören, wie wir in der vorhergehenden Erläuterung gesagt haben, alle jene Vorstellungen, welche unzureichend und verworren sind; daher ist dieses Wissen die einzige Ursache des Falschen (II. L. 35). Aber zur Erkenntniss der zweiten und dritten Art gehören nach dem, was ich gesagt, alle zureichenden Vorstellungen; deshalb ist sie nothwendig wahr (II. L. 34).

L. 42. *Die Erkenntniss der zweiten und der dritten Art, aber nicht die der ersteren, lehrt uns das Wahre von dem Falschen unterscheiden.*

B. Dieser Lehrsatz ist durch sich selbst klar; denn wer zwischen wahr und falsch unterscheiden kann, muss die zureichende Vorstellung des Wahren und des Falschen haben, d. h. das Wahre und Falsche in der zweiten oder dritten Art der Erkenntniss erkennen (II. L. 40 E. 2). [52])

L. 43. *Wer eine wahre Vorstellung hat, weiss zugleich, dass er eine wahre hat und kann an der Wahrheit des Gegenstandes nicht zweifeln.*

B. Die wahre Vorstellung in uns ist diejenige, welche in Gott zureichend ist, soweit er durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrückt wird (II. L. 11 Z.). Wir wollen also annehmen, dass es in Gott, soweit er durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrückt wird, eine zureichende Vorstellung von A. gebe. Von dieser Vorstellung muss es nothwendig in Gott auch eine Vorstellung geben, welche auf Gott in derselben Weise bezogen wird, wie die Vorstellung von A. (II. L. 20, dessen Beweis allgemein ist). Aber die Vorstellung von A. wird nur vorausgesetztermaassen auf Gott bezogen, insofern er durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrückt ist; deshalb muss auch die Vorstellung von der Vorstellung des A. auf Gott in derselben Weise bezogen werden, d. h. diese zureichende Vorstellung der Vorstellung des A. wird in derselben Seele sein, welche die zureichende Vorstellung des A. hat (II. L. 11 Z.). Wer deshalb eine zureichende Vorstellung hat, und wer eine Sache wahrhaft erkennt (II. L. 34), muss zugleich die zureichende Vorstellung seiner Erkenntniss oder ihre wahre Erkenntniss haben, d. h. er muss zugleich derselben gewiss sein (wie von selbst offenbar ist).

E. In der Erläuterung zu II. Lehrsatz 21 habe ich auseinandergesetzt, was die Vorstellung einer Vorstellung ist; indess ist der vorstehende Lehrsatz auch an sich einleuchtend. Denn Jeder, der eine wahre Vorstellung hat, weiss, dass die wahre Vorstellung die höchste Gewissheit in sich schliesst; denn eine wahre Vorstellung haben, bedeutet nichts weiter, als einen Gegenstand vollkommen und auf das Beste erkennen. Hierbei kann sicherlich Niemand Zweifel haben, er müsste denn die Vorstellung für etwas Stummes halten, gleich dem Gemälde auf der Tafel, und nicht für eine Art des Denkens, d. h. nicht für das Erkennen selbst; und ich frage: Wer kann wissen, dass er eine Sache erkennt, wenn er nicht vorher die Sache erkennt? d. h. wer kann wissen, dass er einer Sache gewiss ist, wenn er nicht vorher der Sache gewiss ist? Was kann es endlich Klareres und Gewisseres geben, um als Kennzeichen der Wahrheit zu gelten, als die wahre Vorstellung? Sowie das Licht sich selbst und die Finsterniss offenbart, so ist die Wahrheit das Richtmaass ihrer und des Falschen. Ich glaube damit auch folgende Zweifel erledigt zu haben, nämlich: Wenn die wahre Vorstellung nur, insofern als von ihr ausgesagt wird, dass sie mit ihrem Gegenstande übereinstimme, von der falschen sich unterscheidet, so habe dann die wahre Vorstellung an Realität und Vollkommenheit nichts vor der falschen voraus (weil sie nur durch eine äusserliche Bezeichnung unterschieden werden), und folglich habe auch ein Mensch mit wahren Vorstellungen vor einem Menschen mit falschen Vorstellungen nichts voraus. Ferner frägt man, woher es komme, dass die Menschen falsche Vorstellungen haben, und endlich woher Jemand es gewiss wissen könne, dass er Vorstellungen habe, die mit ihren Gegenständen übereinstimmen. Auf diese Frage habe ich nach meiner Meinung schon geantwortet. Denn was den Unterschied zwischen der wahren und falschen Vorstellung anlangt, so erhellt aus II. L. 35, dass jene zu dieser sich verhält, wie das Seiende zu dem Nicht-Seienden. Die Ursachen des Falschen habe ich von II. L. 19 bis 35 Z. völlig deutlich dargelegt, und daraus ergiebt sich auch, welcher Unterschied zwischen einem Menschen besteht, der wahre Vorstellungen hat und einem, der nur falsche hat. Was endlich die letzte Frage anlangt, näm-

lich woher der Mensch wissen könne, dass er eine Vorstellung habe, welche mit ihrem Gegenstande übereinstimme, so habe ich eben ausführlich gezeigt, dass dies nur daher komme, weil er eine Vorstellung hat, die mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, oder weil die Wahrheit ihr eigenes Richtmaass ist. Dem ist noch hinzuzufügen, dass unsere Seele, insofern sie die Gegenstände wahr auffasst, ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes ist (II. L. 11 Z.), folglich müssen die klaren und bestimmten Vorstellungen der Seele so wahr sein, als die Vorstellungen Gottes. [53])

L. 44. *Es liegt nicht in der Natur der Vernunft, die Dinge als zufällig zu betrachten, sondern als nothwendig.*

B. Die Natur der Vernunft ist, die Dinge wahrhaft aufzufassen (II. L. 41), d. h. wie sie in sich sind (I. A. 6), d. h. nicht als zufällige, sondern als nothwendige (I. L. 29). [54])

Z. 1. Hieraus ergiebt sich, dass es blos von dem bildlichen Vorstellen abhängt, wenn wir die Dinge sowohl in Rücksicht des Vergangenen wie Zukünftigen als zufällig betrachten.

E. Wie dies geschieht, will ich mit Wenigem erklären. Ich habe oben gezeigt (II. 17 mit Z.), dass die Seele die Dinge, obgleich sie nicht existiren, doch immer als sich gegenwärtig bildlich vorstellt, wenn nicht Ursachen eintreten, die deren gegenwärtige Existenz ausschliessen. Dann habe ich gezeigt (II. L. 18), dass, wenn der menschliche Körper einmal von zwei äusseren Körpern erregt worden ist, die Seele später bei der bildlichen Vorstellung des einen sich auch sofort des andern erinnern wird, d. h. sie wird Beide als sich gegenwärtig auffassen, wenn nicht Ursachen eintreten, welche deren gegenwärtige Existenz ausschliessen. Ausserdem zweifelt Niemand, dass wir uns auch die Zeit bildlich vorstellen, weil wir uns vorstellen, dass gewisse Körper sich langsamer oder schneller, oder gleich schnell mit anderen bewegen.

Nehmen wir also einen Knaben an, der gestern zum ersten Male früh den Peter, Mittags den Paul und Abends den Simeon gesehen hat und heute wiederum früh den

Peter. Aus II. L. 18 erhellt, dass er, sobald er das Morgenlicht erblickt, sich auch die Sonne bildlich vorstellen wird, wie sie von da aus denselben Theil des Himmels durchlaufen wird, wie er es den vorigen Tag gesehen hat, d. h. er wird sich den ganzen Tag vorstellen und zugleich mit der Morgenzeit den Peter, mit der Mittagszeit den Paul und mit der Abendzeit den Simeon; d. h. er wird die Existenz von Paul und Simeon mit Bezug auf die künftige Zeit vorstellen und umgekehrt, wenn er am Abend den Simeon sieht, so wird er den Paul und Peter auf die vergangene Zeit beziehen, indem er sie mit der vergangenen Zeit verbunden vorstellt. Dies wird umso sicherer geschehen, je öfter er sie in dieser Ordnung gesehen hat. Wenn es sich einmal trifft, dass er an einem andern Abend statt des Simeon den Jacob sieht, so wird er am folgenden Morgen mit der Abendzeit bald den Simeon, bald den Jacob, nicht aber Beide zusammen vorstellen. Denn es ist angenommen worden, dass er nur einen von Beiden, nicht aber Beide zugleich zur Abendzeit gesehen hat. Sein bildliches Vorstellen wird daher schwanken und mit der folgenden Abendzeit bald diesen, bald jenen vorstellen, d. h. Keinen gewiss, sondern Jeden wird er als ein zufälliges Künftiges vorstellen. Dieses Schwanken des bildlichen Vorstellens wird ebenso eintreten, wenn es sich um das bildliche Vorstellen von Dingen handelt, welche wir in derselben Weise mit Beziehung auf die vergangene oder gegenwärtige Zeit betrachten und folglich werden wir die Dinge, welche auf die gegenwärtige oder vergangene oder zukünftige Zeit bezogen werden, als zufällig vorstellen.[55])

Z. 2. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge unter der Form der Ewigkeit aufzufassen.

B. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge als nothwendig und nicht als zufällig zu betrachten (II. L. 44). Diese Nothwendigkeit der Dinge erfasst aber die Vernunft wahrhaft (II. L. 41), d. h. wie sie an sich ist (I. A. 6). Aber diese Nothwendigkeit der Dinge ist die eigne Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes (I. L. 16); es liegt also in der Natur der Vernunft, die Dinge unter dieser Bestimmung der Ewigkeit zu betrachten. Man nehme hinzu, dass die Grundlagen der Vernunft Begriffe

sind, welche das darlegen (II. L. 38), was allen gemein ist, und welche nicht das Wesen einer einzelnen Sache ausdrücken (II. L. 37), und welche deshalb ohne alle Beziehung auf die Zeit unter der Form der Ewigkeit aufgefasst werden müssen. [56])

L. 45. *Jede Vorstellung irgend eines wirklich existirenden Körpers oder einzelnen Dinges enthält nothwendig die ewige und unendliche Wesenheit Gottes.*

B. Die Vorstellung eines einzelnen, wirklich existirenden Dinges enthält nothwendig sowohl das Wesen wie die Existenz (II. L. 8 Z.) dieses Dinges. Die einzelnen Dinge können aber nicht ohne Gott vorgestellt werden (I. L. 15), denn sie haben Gott zur Ursache (II. L. 6), insofern er unter dem Attribut aufgefasst wird, dessen Zustände jene Dinge sind, und es müssen deshalb nothwendig ihre Vorstellungen die Vorstellung ihres Attributs (I. A. 4), d. h. die ewige und unendliche Wesenheit Gottes, einschliessen (I. D. 6).

E. Ich verstehe unter Existenz hier nicht die zeitliche Dauer, oder eine Existenz, soweit sie abstrakt und als eine Art Grösse aufgefasst wird. Denn ich spreche hier von der eigenen Natur der Existenz, welche den einzelnen Dingen beigelegt wird, weil aus der ewigen Natur Gottes Unendlich Vieles auf unendlich viele Weise folgt (I. L. 16). Ich spreche also von der Existenz der Dinge, soweit sie in Gott sind. Denn wenn auch jedes Einzelne von einem Andern auf eine gewisse Weise zur Existenz bestimmt wird, so folgt doch die Kraft, durch welche Jedes in der Existenz verharrt, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes (I. L. 24 Z.).

L. 46. *Die Erkenntniss des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche in jeder Vorstellung enthalten ist, ist zureichend und vollkommen.*

B. Der Beweis des vorgehenden Lehrsatzes gilt allgemein; mag der Gegenstand als Theil oder als Ganzes betrachtet werden, so enthält seine Vorstellung, sowohl von ihm als Ganzes, wie als Theil die ewige und unendliche Wesenheit Gottes (II. L. 45). Deshalb ist dasjenige, was die Erkenntniss des ewigen und unendlichen Wesens Gottes gewährt, ein allen Dingen Gemeinsames

und ebensowohl in dem Theile, wie im Ganzen enthalten, und daher ist diese Erkenntniss eine zureichende (II. L. 38).

L. 47. *Die menschliche Seele hat eine zureichende Erkenntniss von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes.*

B. Die menschliche Seele hat Vorstellungen (II. L. 22), durch welche sie sich und ihren Körper (II. L. 23, 19) und die äusseren Körper (II. L. 17, 16 Z.) als wirklich existirend erfasst: folglich hat sie eine zureichende Erkenntniss von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes (II. L. 45, 46).

E. Hieraus sieht man, dass das unendliche Wesen und die Ewigkeit Gottes Allen bekannt sind. Da aber Alles in Gott ist und durch Gott vorgestellt wird, so folgt, dass wir aus dieser Erkenntniss viele zureichende Kenntnisse ableiten können. Damit erwerben wir jene dritte Art der Erkenntniss, von welcher II. L. 40 E. gesprochen worden ist, und deren Vorzüglichkeit und Nutzen darzulegen im fünften Theil dieses Werkes der Ort sein wird. Wenn aber die Menschen keine so klare Erkenntniss Gottes besitzen, wie von den Gemeinbegriffen, so kommt das daher, dass sie Gott nicht so wie die Körper sich bildlich vorstellen können, und dass sie den Namen Gottes mit Vorstellungen von Dingen verbunden haben, die sie zu sehen gewöhnt sind; welche Verbindung kaum vermeidlich ist, da die Menschen fortwährend von äusseren Körpern erregt werden. In Wahrheit bestehen die meisten Irrthümer nur allein darin, dass man den Dingen nicht die rechten Worte giebt. Denn wenn Jemand sagt, dass die aus dem Mittelpunkt eines Kreises nach dessen Umring gezogenen Linien ungleich seien, so hat er offenbar, wenigstens hier, unter Kreis etwas anderes im Sinn, als die Mathematiker. So haben die Menschen, welche sich verrechnen, andere Zahlen im Kopfe, als auf dem Papier. Sieht man auf deren Seele, so irren sie nicht, sie scheinen uns nur zu irren, weil wir glauben, dass sie dieselben Zahlen im Kopfe, wie auf der Tafel haben. Wäre dies nicht, so würden wir nicht glauben, dass sie irrten: so wie ich keinen Irrthum bei dem Menschen angenommen habe, der neulich schrie, dass sein Hof auf des Nachbars Henne geflogen sei, weil ich wohl ver-

stand, was er eigentlich meinte. Davon kommen die meisten Streitigkeiten, indem die Menschen ihre Meinung nicht richtig ausdrücken oder die eines Andern schlecht auslegen. In der That denken sie da, wo sie sich am heftigsten streiten, entweder Dasselbe oder Verschiedenes, so dass die Irrthümer und Widersinnigkeiten, welche sie bei dem Andern annehmen, gar nicht bestehen.[57])

L. 48. *In der Seele giebt es keinen unbedingten oder freien Willen, sondern die Seele wird zu diesem oder jenem Wollen durch eine Ursache bestimmt, welche ebenfalls von einer andern bestimmt ist, und diese wieder von einer andern und so fort ohne Ende.*

B. Die Seele ist ein gewisser und bestimmter Zustand des Denkens (II. L. 11), deshalb kann sie nicht die freie Ursache ihrer Handlungen sein (I. L. 17 Z. 2), d. h. sie kann nicht die unbedingte Fähigkeit des Wollens und Nichtwollens haben, sondern sie wird zu diesem oder jenem Wollen von einer Ursache bestimmt (I. L. 28), welche ebenfalls von einer andern bestimmt ist, und diese wieder von einer andern u. s. w.

E. Ebenso beweist man, dass es in der Seele keine unbedingte Fähigkeit des Einsehens, des Begehrens, des Liebens u. s. w. giebt. Daraus folgt, dass diese und andere Vermögen gänzlich eingebildet sind und nur metaphysische oder Allgemeinbegriffe sind, welche man aus den Einzelnen zu bilden gewohnt ist. Deshalb verhalten sich Verstand und Wille zu dieser oder jener Vorstellung oder zu diesem oder jenem Wollen ebenso, wie das Steinsein zu diesem oder jenem Stein oder wie der Mensch zum Peter oder Paul. Die Ursache aber, weshalb die Menschen sich für frei halten, habe ich im Anhang zum Theil I. dargelegt. Ehe ich indess weiter gehe, muss ich bemerken, dass ich unter Willen die Fähigkeit zu bejahen oder zu verneinen, nicht aber das Begehren verstehe. Ich meine also damit das Vermögen, vermittelst welchem die Seele das Wahre oder Falsche bejaht oder verneint, und nicht die Begierde, vermittelst welcher die Seele die Dinge begehrt oder verabscheut. Nachdem ich gezeigt habe, dass diese Vermögen universelle Begriffe sind, die sich von den Einzelnen, aus denen sie gebildet werden, nicht unterscheiden, so ist zu untersuchen, ob

diese einzelnen Wollen etwas anderes sind, als die Vorstellungen der Dinge selbst. Es ist also, wie ich sage, zu untersuchen, ob es in der Seele noch eine andere Bejahung oder Verneinung giebt ausser der, welche die Vorstellung, soweit sie Vorstellung ist, in sich enthält. Hierüber lese man den folgenden Lehrsatz und die Definition II. 3, damit das Denken nicht in gemalte Bilder verfalle. Denn ich verstehe unter Vorstellungen nicht Bilder, wie sie im Grunde des Auges oder, wenn man will, im Innern des Gehirns gebildet werden, sondern Vorstellungen des Denkens.

L. 49. *In der Seele giebt es kein Wollen, d. h. Bejahen oder Verneinen, ausser demjenigen, welches die Vorstellung, als solche, enthält.*

B. In der Seele giebt es (II. L. 48) kein unbedingtes Vermögen zu wollen oder nicht zu wollen, sondern nur einzelne Wollen, nämlich diese oder jene Bejahung und diese oder jene Verneinung. Nehmen wir daher ein einzelnes Wollen, d. h. einen Zustand des Denkens, durch welches die Seele bejaht, dass die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten gleich sind. Diese Bejahung enthält die Auffassung oder Vorstellung des Dreiecks; d. h. ohne die Vorstellung des Dreiecks kann diese Bejahung nicht gefasst werden. Denn es ist dasselbe, ob ich sage, dass A. die Vorstellung von B. enthalte, wie, dass A. ohne B. nicht vorgestellt werden kann. Ferner kann diese Bejahung auch nicht ohne die Vorstellung des Dreiecks sein (II. A. 3). Diese Bejahung kann daher weder sein noch vorgestellt werden ohne die Vorstellung des Dreiecks. Ferner muss diese Vorstellung des Dreiecks dieselbe Bejahung enthalten, nämlich dass die drei Winkel desselben zwei rechten gleich sind. Deshalb kann auch umgekehrt die Vorstellung des Dreiecks ohne diese Bejahung weder sein noch gefasst werden. Folglich gehört diese Bejahung zum Wesen der Vorstellung des Dreiecks und ist nichts Anderes, als sie selbst (II. D. 2). Was ich von diesem Wollen hier dargelegt habe, gilt (da es willkürlich herausgegriffen worden ist) auch von jedem andern Wollen, nämlich dass es nichts Besonderes neben der Vorstellung ist.

Z. Der Wille und der Verstand sind ein und dasselbe.

B. Der Wille und der Verstand sind nichts, als die einzelnen Wollen und Vorstellungen (II. L. 48 und E.); aber das einzelne Wollen und die einzelne Vorstellung sind ein und dasselbe (II. L. 49), folglich ist der Wille und der Verstand ein und dasselbe.

E. Damit ist die Ursache beseitigt, welche gewöhnlich für die Ursache des Irrthums gehalten wird. Ich habe oben gezeigt, dass der Irrthum in einem blossen Mangel besteht, welchen die verstümmelten und verworrenen Vorstellungen enthalten. Deshalb enthält die falsche Vorstellung, soweit sie falsch, keine Gewissheit. Wenn es deshalb von einem Menschen heisst, dass er sich bei dem Falschen beruhige und nicht darüber zweifele, so soll damit nicht gesagt sein, dass er desselben gewiss sei, sondern nur, dass er nicht zweifele; oder dass er sich bei dem Falschen nur beruhige, weil keine Ursachen bestehen, welche sein bildliches Vorstellen ins Schwanken bringen (II. L. 44 E.). Wenn also auch ein Mensch noch so sehr dem Falschen anhängt, so kann man doch nicht sagen, dass er dessen gewiss sei; denn unter Gewissheit verstehe ich etwas Positives, aber nicht den Mangel des Zweifels (II. L. 43 mit E.). Aber unter dem Mangel der Gewissheit verstehe ich das Falsche. [58)]

Indess wird zur mehreren Verdeutlichung des vorhergehenden Lehrsatzes noch Einiges zu sagen sein. Es ist auch noch erforderlich, dass ich auf die Gründe antworte, welche man dieser meiner Lehre entgegenstellen kann; und endlich schien es mir, um alle Zweifel zu beseitigen, rathsam, auf einige nützliche Folgen dieser Lehre hinzuweisen. Ich sage auf einige; denn die wichtigsten werden durch die Ausführung des V. Theiles besser verstanden werden.

Ich beginne mit dem ersten und erinnere die Leser, genau zu unterscheiden zwischen Vorstellung oder Auffassung der Seele und zwischen den Bildern der Dinge, welche der Gegenstand unserer bildlichen Vorstellungen sind. Ebenso muss zwischen den Vorstellungen und den Worten, als Bezeichnung der Dinge, unterschieden werden. Denn weil diese drei, nämlich die Bilder, die Worte und die Vorstellungen von Vielen ganz vermengt oder nicht genau genug oder nicht vorsichtig genug unterschieden werden, so ist ihnen diese Lehre von dem Willen gänzlich

unbekannt, obgleich sie doch ebenso wissenswerth ist für die Untersuchungen im Denken, als für die weise Einrichtung des Lebens. Diejenigen nämlich, welche glauben, dass die Vorstellungen in Bildern bestehen, welche in uns durch die Begegnung der Körper sich bilden, sind überzeugt, dass jene Vorstellungen der Dinge, von denen man kein ähnliches Bild sich herstellen kann, keine Vorstellungen seien, sondern nur Erdichtungen, die man sich aus freier Willkür macht. Man betrachtet also die Vorstellungen wie stumme Bilder auf einer Tafel, und von diesem Vorurtheil eingenommen, bemerkt man nicht, dass die Vorstellung als solche die Bejahung oder Verneinung in sich enthält.

Ferner meinen die, welche die Worte mit der Vorstellung oder mit der in ihr enthaltenen Bejahung verwechseln, dass sie anders wollen könnten, als sie vorstellen; da sie ja mit blossen Worten etwas gegen ihre Meinung bejahen oder verneinen können.

Diese Vorurtheile wird indess derjenige leicht ablegen können, welcher auf die Natur des Denkens Acht hat, da dieses den Begriff der Ausdehnung keineswegs enthält, und er wird deshalb klar einsehen, dass die Vorstellung, als ein Zustand des Denkens, weder aus dem Bild einer Sache noch aus Worten besteht. Denn das Wesen der Worte und Bilder besteht in blossen körperlichen Bewegungen, welche den Begriff des Denkens keineswegs enthalten.

Dies Wenige wird genügen, und ich gehe daher zu den übrigen Einwürfen über. Der erste ist, dass man als gewiss ansieht, dass der Wille sich weiter erstreckt als der Verstand, mithin von ihm verschieden sein müsse. Der Grund aber, weshalb man meint, der Wille erstrecke sich weiter als der Verstand, ist die angebliche Erfahrung an sich selbst, wonach man zur Zustimmung, d. h. zum Bejahen oder Verneinen unendlich vieler Dinge, die man nicht kennt, keines grösseren Vermögens zur Zustimmung bedarf, als man schon hat; aber wohl einer grösseren Fähigkeit der Erkenntniss. Man unterscheidet also den Willen von dem Verstand, weil dieser beschränkt und jener unbeschränkt sei. Man wendet zweitens ein, dass man, wie die Erfahrung ganz deutlich zeige, sein Urtheil zurückhalten könne, um den Dingen, welche man wahr-

nimmt, nicht beizustimmen. Auch wird dies dadurch bestätigt, dass man von Niemand sagen kann, er werde getäuscht, insofern er etwas wahrnimmt, sondern nur insofern er beistimmt oder nicht beistimmt. Wer sich z. B. ein geflügeltes Pferd erdichtet, erkennt damit nicht schon an, dass es ein solches gebe; d. h. er irrt nur erst dann, wenn er zugleich annimmt, dass es ein geflügeltes Pferd gebe. Also zeigt die Erfahrung offenbar, dass der Wille oder das Vermögen zuzustimmen frei und von der Erkenntniss der Fähigkeit verschieden sei. Man kann drittens den Einwand erheben, dass die eine Bejahung nicht mehr Realität enthalte, als die andere, d. h. wir bedürfen keines grösseren Vermögens, um das für wahr zu behaupten, was wahr ist, als um etwas für wahr zu behaupten, was falsch ist. Dagegen bemerken wir, dass eine Vorstellung mehr Realität oder Vollkommenheit enthält, als die andere; denn um wieviel ein Gegenstand vor dem andern vorzüglicher ist, um soviel ist auch seine Vorstellung vorzüglicher als die des andern. Auch daraus soll ein Unterschied zwischen Willen und Verstand sich ergeben. Viertens kann man einwenden, was, wenn ein Mensch nicht aus Freiheit des Willens handele, also werden solle, wenn er im Gleichgewicht sich befinde, wie der Esel des Buridan? Ob er dann verhungern oder verdürsten würde? Denn wenn ich dies behaupte, so behandele ich ihn wie einen Esel oder wie die Bildsäule eines Menschen, aber nicht wie einen Menschen; wenn ich es aber verneine, so folge, dass ein Mensch sich selbst bestimme und folglich das Vermögen habe zu gehen und Alles zu thun, was er wolle. Man kann vielleicht noch andere Einwendungen erheben; allein da ich nicht alle Träumereien beizubringen verpflichtet bin, so will ich nur auf diese erwähnten Einwände antworten, und zwar so kurz als möglich.

In Bezug auf den ersten Einwand räume ich ein, dass der Wille sich weiter erstreckt als der Verstand, wenn man unter diesem nur die klaren und bestimmten Vorstellungen versteht; aber ich bestreite es, dass der Wille sich weiter erstreckt als die Wahrnehmungen und die Fähigkeit des Auffassens. Ich sehe auch nicht ein, warum die Fähigkeit zu wollen eher für unendlich zu erklären ist, als die Fähigkeit der Wahrnehmung. Denn sowie man mit derselben Fähig-

keit des Wollens unendlich Vieles bejahen kann (jedoch eins nach dem andern, denn auf einmal kann man unendlich Vieles nicht bejahen), ebenso kann man unendlich viele Körper (nämlich einen nach dem andern) durch die Fähigkeit des Wahrnehmens wahrnehmen oder erfassen. Wenn die Gegner behaupten, dass es unendlich Vieles gäbe, was man nicht erfassen könne, so erwidere ich, dass wir dasselbe auch durch kein Denken und folglich auch durch keine Fähigkeit des Wollens erreichen können. Aber man sagt, wenn Gott bewirken wollte, dass wir auch dieses erfassen, so müsste er uns zwar eine grössere Fähigkeit des Auffassens geben, aber keine grössere Fähigkeit des Wollens, als wir schon haben. Dies ist indess ebenso, als wenn man sagte, dass wenn es Gott bewirken wollte, dass wir unendlich viele andere Seiende erkennten, es zwar nöthig wäre, uns einen grösseren Verstand zu geben, aber nicht eine universellere Vorstellung des Seienden, als wir schon haben, um diese unendlich vielen Wesen zu umfassen. Denn ich habe gezeigt, dass der Wille ein universelles Seiendes ist, oder eine Vorstellung, mit welcher wir alle einzelnen Wollen oder das ihnen allen Gemeinsame bezeichnen. Wenn also die Gegner diese allen einzelnen Wollen gemeinsame oder universelle Vorstellung für eine Fähigkeit halten, so darf man sich nicht wundern, wenn sie sagen, dass diese Fähigkeit über die Grenzen des Verstandes ohne Ende sich ausdehne. Denn das Universelle wird ebenso von dem einzelnen, wie von mehreren und von unendlich vielen Einzeldingen ausgesagt.

Auf den zweiten Einwand antworte ich, indem ich bestreite, dass wir die freie Macht hätten, unser Urtheil aufzuhalten. Denn wenn man sagt, dass Jemand sein Urtheil anhalte, so soll dies nur heissen, dass er einsieht, er fasse die Sache noch nicht zureichend auf; das Zurückhalten des Urtheils ist deshalb in Wahrheit eine Vorstellung und kein freier Wille. Um dies deutlicher einzusehen, nehme man einen Knaben an, der sich ein Pferd bildlich vorstellt, aber sonst nichts Anderes auffasst. Da diese bildliche Vorstellung des Pferdes die Existenz einschliesst (II. L. 17 Z.) und der Knabe nichts auffasst, was die Existenz des Pferdes aufhebt, so wird er nothwendig das Pferd als gegenwärtig annehmen und wird auch an der Existenz des Pferdes nicht zweifeln,

obgleich er derselben nicht gewiss ist. Und dies erleben wir täglich beim Träumen, und ich glaube, dass Niemand meint, während des Träumens die freie Macht zu besitzen, sein Urtheil über das, was er träumt, anzuhalten, und zu bewirken, dass er das, was er zu sehen träumt, nicht träume. Und dennoch trifft es sich, dass man auch im Traume sein Urtheil hemmt, wenn man nämlich träumt, dass man träume. Ich gebe ferner zu, dass Niemand getäuscht wird, insofern er wahrnimmt, d. h. ich gebe zu, dass die bildlichen Vorstellungen der Seele als solche keinen Irrthum enthalten (II. 17 E.); aber ich bestreite, dass der Mensch, insofern er wahrnimmt, nichts bejahe. Denn was ist die Auffassung eines geflügelten Pferdes anders als die Bejahung der Flügel am Pferde. Denn wenn die Seele neben dem geflügelten Pferde nichts weiter wahrnähme, so würde sie es als ein sich Gegenwärtiges betrachten und sie würde keine Ursache haben, an seiner Existenz zu zweifeln, und auch keine Fähigkeit, dem nicht beizustimmen, so lange nicht die Existenz des geflügelten Pferdes mit einer Vorstellung verbunden ist, welche dessen Existenz aufhebt, oder so lange sie nicht bemerkt, dass ihre Vorstellung des geflügelten Pferdes eine unzureichende ist, aber dann wird sie nothwendig die Existenz des Pferdes leugnen oder nothwendig bezweifeln.

Ich glaube damit auch auf den dritten Einwand geantwortet zu haben, nämlich dass der Wille etwas Universelles ist, was von allen Vorstellungen ausgesagt wird, und dass er nur das bezeichnet, was allen Vorstellungen gemeinsam ist, nämlich eine Bejahung; das zureichende Wesen dieser Bejahung, insofern sie so abstrakt gefasst wird, muss deshalb in jeder Vorstellung sein, und nur in dieser Hinsicht muss sie in allen dasselbe sein; aber nicht, insofern sie als das Wesen der Vorstellung bildend aufgefasst wird; denn insofern unterscheiden sich die einzelnen Bejahungen ebenso von einander, wie die einzelnen Vorstellungen. So unterscheidet sich z. B. die Bejahung, welche in der Vorstellung eines Kreises enthalten ist, von der Bejahung, welche in der Vorstellung eines Dreiecks enthalten ist, ebenso, wie sich die Vorstellung des Kreises von der des Dreiecks unterscheidet. Sodann bestreite ich ent-

schieden, dass wir einer gleichen Kraft des Denkens bedürfen, um das als wahr zu bejahen, was wahr ist, als um das als wahr zu bejahen, was falsch st. Denn beide Bejahungen verhalten sich in Bezug auf die Seele, wie das Sein zu dem Nichtsein. Denn in den Vorstellungen ist nichts Positives, was die Form des Falschen bildet (II. L. 35 E. L. 47 E.). Hier war deshalb vorzugsweise darauf aufmerksam zu machen, wie leicht man irrt, wenn man das Universelle mit dem Einzelnen und die Gebilde der Vernunft und das Abstrakte mit dem Wirklichen verwechselt.

Was endlich den vierten Einwand anlangt, so gebe ich zu, dass ein Mensch in solchem Gleichgewicht vor Hunger und Durst umkommen wird (insofern er nämlich nichts weiter wahrnimmt, als Hunger und Durst, und diese Speise und diesen Trank, welche beide gleich weit von ihm abstehen). Frägt man mich, ob ein solcher Mensch nicht vielmehr als ein Esel, denn als Mensch gelten müsse, so sage ich, dass ich dies nicht weiss, so wenig wie ich weiss, wofür ich den halten soll, der sich aufhängt, oder wofür Kinder, Thoren und Wahnsinnige zu halten sind.[59])

Ich habe endlich noch anzudeuten, wie nützlich die Erkenntniss dieser Lehre für das Leben ist, was man leicht aus Folgenden entnehmen kann. Nämlich zuerst daraus, dass sie uns lehrt, nach dem blossen Wink Gottes zu handeln und der göttlichen Natur um so mehr theilhaft zu werden, je vollkommenere Handlungen wir thun und je mehr und mehr wir Gott erkennen. Diese Lehre hat ausserdem, dass sie das Gemüth durchaus beruhigt, noch das Gute, dass sie uns lehrt, worin unser grösstes Glück und Seligkeit besteht, nämlich nur in der Erkenntniss Gottes, wodurch wir nur das zu thun veranlasst werden, was Liebe und Frömmigkeit rathen. Daraus erkennen wir deutlich, wie sehr Jene von der wahren Schätzung der Tugend abirren, welche für die Tugend und für die besten Handlungen, wie für den schwersten Dienst, mit den höchsten Belohnungen von Gott geschmückt zu werden erwarten, als wenn die blosse Tugend und der Dienst Gottes nicht das Glück selbst und die höchste Freiheit wäre. Zweitens insofern sie uns lehrt, wie wir uns zu den Schicksalsgütern zu verhalten haben, oder zu dem,

was nicht in unserer Macht steht, d. h. zu Dingen, die nicht aus unserer Natur folgen; nämlich beide Antlitze des Schicksals mit Gleichmuth zu erwarten und zu ertragen. Weil Alles nämlich aus dem ewigen Beschluss Gottes mit derselben Nothwendigkeit folgt, wie aus dem Wesen des Dreiecks folgt, dass seine drei Winkel zwei rechten gleich sind. Drittens nützt diese Lehre für das sociale Leben, indem sie lehrt, Niemanden zu hassen, zu verrathen, zu verspotten, Niemandem zu zürnen oder ihn zu beneiden. Ferner indem sie lehrt, dass Jeder mit dem Seinigen sich begnüge und dem Nächsten helfe; nicht aus weibischem Mitleid, Parteilichkeit noch Aberglauben, sondern blos aus dem Gebot der Vernunft, je nachdem es nämlich Zeit und Umstände erfordern, wie ich im dritten Theile zeigen werde. Endlich nützt diese Lehre viertens auch nicht wenig der bürgerlichen Gesellschaft, indem sie lehrt, auf welche Weise die Bürger zu regieren und zu leiten sind, damit sie nicht sklavisch folgen, sondern frei das Beste vollbringen.

Damit ist der Zweck dieser Erläuterung erreicht, und ich schliesse hiermit diesen zweiten Theil, in welchem ich die Natur der menschlichen Seele mit ihren Eigenthümlichkeiten ausführlich und so deutlich, als es die Schwierigkeit des Gegenstandes gestattet, dargelegt und eine Lehre gegeben zu haben glaube, aus der viel Herrliches, höchst Nützliches und Wissensnöthiges entnommen werden kann, wie zum Theil das Folgende ergeben wird.[60]) [61])

Dritter Theil.

Von dem Ursprunge und der Natur der Affekte.

Vorrede.

Die Meisten, welche über die Affekte und Lebensweise der Menschen geschrieben haben, scheinen nicht natürliche Dinge zu behandeln, welche den gemeinsamen Gesetzen der Natur folgen, sondern Dinge ausserhalb der Natur;

ja, sie scheinen den Menschen in der Natur wie einen Staat im Staate aufzufassen. Denn sie glauben, dass der Mensch die Ordnung der Natur eher stört als befolgt; dass er über seine Handlungen eine unbedingte Macht hat und von Niemand als ihm selbst bestimmt wird. Ebenso schieben sie die Ursache der menschlichen Ohnmacht und Unbeständigkeit nicht auf die allgemeinen Gesetze der Natur, sondern auf, ich weiss nicht, welchen Fehler der menschlichen Natur, die sie deshalb beweinen, belachen, verachten, oder, wie meistentheils geschieht, verwünschen. Wer die Ohnmacht der menschlichen Seele am beredtsten und scharfsinnigsten zu verspotten versteht, wird gleichsam für ein göttliches Wesen gehalten.

Dennoch hat es viele ausgezeichnete Männer gegeben (deren Arbeit und Fleiss ich Vieles zu schulden anerkenne), welche über die rechte Weise zu leben viel Vortreffliches geschrieben und den Sterblichen Rathschläge voll Klugheit gegeben haben; Niemand aber hat, soviel ich weiss, über die Natur und Kräfte der Affekte und was die Seele vermag, um sie zu mässigen, etwas festgestellt. Ich weiss zwar, dass der berühmte Cartesius, trotz seiner Meinung, dass die Seele über ihre Handlungen eine unbedingte Macht habe, sich bestrebt hat, die menschlichen Affekte durch ihre letzten Ursachen zu erklären und zugleich den Weg zu zeigen, wie die Seele eine unbedingte Herrschaft über die Affekte erlangen kann; indess hat er, meiner Ansicht nach, nur die Schärfe seines grossen Geistes gezeigt, wie ich an seinem Orte darlegen werde.

Ich kehre daher zu denen zurück, welche die Affekte und Handlungen der Menschen lieber verwünschen und belachen, als erkennen wollen. Diesen wird es wahrscheinlich wunderbar vorkommen, dass ich versuchen will, die Fehler und Thorheiten der Menschen in geometrischer Weise zu behandeln und in bestimmter Ordnung das darzulegen, was sie als der menschlichen Vernunft widersprechend, und als eitel, verkehrt und schauderhaft beklagen.

Mein Grund ist aber folgender: es geschieht nichts in der Natur, was einem Fehler von ihr zugeschrieben werden könnte. Denn die Natur ist immer dieselbe und überall eine, und ihre Kraft und ihr Vermögen zu han-

deln ist dasselbe; d. h. die Gesetze und Regeln der Natur, nach denen Alles geschieht und aus einer Gestalt in die andere übergeht, sind überall und immer dieselben. Deshalb kann es nur eine Weise geben, die Natur irgend eines Dinges zu erkennen, nämlich durch die allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur.

Daher ergeben sich die Affekte des Hasses, des Zornes, des Neides u. s. w., an sich betrachtet, aus derselben Nothwendigkeit und Kraft der Natur, wie alles Andere. Sie haben deshalb ihre bestimmten Ursachen, durch die man sie erkennen kann, und sie haben bestimmte Eigenschaften, die dieser Erkenntniss ebenso würdig sind, wie die Eigenschaften irgend einer anderen Sache, an deren blosser Betrachtung wir uns ergötzen.

Ich werde daher über die Natur und Kraft der Affekte und die Macht der Seele über sie in derselben Weise die Untersuchung anstellen, wie ich es bis hier über Gott und die Seele gethan habe, und ich werde die menschlichen Handlungen und Begierden ebenso betrachten, als wenn es sich um Linien, Ebenen oder Körper handelte. [1])

D. 1. Ich nenne eine Ursache z u r e i c h e n d, wenn ihre Wirkung klar und deutlich durch sie aufgefasst werden kann, u n z u r e i c h e n d oder partiell aber dann, wenn ihre Wirkung aus ihr allein nicht erkannt werden kann. [2])

D. 2. Ich sage, dass wir dann h a n d e l n, wenn in oder ausser uns etwas geschieht, dessen zureichende Ursache wir sind, d. h. wenn aus unserer Natur etwas in oder ausser uns folgt, das durch sie allein klar und deutlich erkannt werden kann (D. 1). Dagegen sage ich, dass wir l e i d e n, wenn etwas in uns geschieht oder aus unserer Natur etwas folgt, von dem wir nur die partielle Ursache sind. [3])

D. 3. Unter A f f e k t e verstehe ich die Erregungen des Körpers, durch welche des Körpers Vermögen zu handeln vermehrt oder vermindert, gesteigert oder gehemmt wird, und zugleich die Vorstellungen dieser Erregungen.

Wenn wir mithin die zureichende Ursache eines dieser Erregungen sein können, dann verstehe ich unter Affekt ein Handeln, sonst ein Leiden. [4])

H. 1. Der menschliche Körper kann auf viele Weise

erregt werden, wodurch sein Vermögen zu handeln vermehrt oder vermindert wird; ebenso aber auf andere Weisen, welche sein Vermögen zu handeln weder vergrössern noch verkleinern.

Dieser Satz oder dieses Axiom stützt sich auf II. H. 1. und Ln. 5, 7, hinter L. 13.

H. 2. Der menschlische Körper kann viele Veränderungen erleiden und dennoch die Eindrücke oder Spuren der Gegenstände behalten (II. H. 5) und mithin auch dieselben Bilder dieser Gegenstände (II. L. 17 E.).

L. 1. *Unsere Seele handelt bald, bald leidet sie; nämlich, so weit sie zureichende Vorstellungen hat, so weit ist sie nothwendig handelnd, und so weit sie unzureichende Vorstellungen hat, so weit ist sie nothwendig leidend.*

B. In jeder menschlichen Seele sind zureichende Vorstellungen und solche, die verstümmelt und verworren sind (II. L. 40 E.). Nun sind die Vorstellungen, welche in Jemandes Seele zureichend sind, in Gott zureichend, insofern er das Wesen derselben Seele ausmacht (II. L.11 Z.), und die, welche in der Seele unzureichend sind, sind ebenfalls zureichend in Gott (II. L. 11 Z.), nicht insofern er nur das Wesen der Seele, sondern insofern er die Seelen anderer Dinge in sich enthält. Ferner muss aus irgend einer gegebenen Vorstellung irgend eine Wirkung nothwendig folgen (I. L. 36), von welcher Gott die zureichende Ursache ist (III. D. 1), nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er mit jener Vorstellung behaftet aufgefasst wird (II. L. 9). Von der Wirkung nun, von welcher die Ursache Gott ist, insofern er behaftet ist mit einer Vorstellung, welche in einer Seele zureichend ist, ist diese Seele die zureichende Ursache (II. L. 11 Z.). Sofern also unsere Seele zureichende Vorstellungen hat (III. D. 2), ist sie nothwendig handelnd. Dies war das Erste. Was ferner nothwendig aus einer Vorstellung folgt, die in Gott zureichend ist, nicht insofern er blos die Seele eines Menschen hat, sondern zugleich die Seelen anderer Dinge mit der Seele dieses Menschen in sich hat, von dieser Folge ist die Seele dieses Menschen nicht die zureichende Ursache, sondern die partielle (II. L. 11 Z.), und deshalb ist die Seele, soweit sie unzureichende Vor-

stellungen hat (III. D. 2) nothwendig leidend. Dieses war das Zweite. Also handelt unsere Seele u. s. w. [5])

Z. Hieraus erhellt, dass die Seele um so mehr leidenden Zuständen unterworfen ist, je mehr unzureichende Vorstellungen sie hat, und umgekehrt, dass sie um so mehr handelt, je mehr zureichende Vorstellungen sie hat.

L. 2. *Der Körper kann die Seele nicht zum Denken, und die Seele den Körper nicht zur Bewegung oder Ruhe oder sonst etwas Anderm (wenn es solches giebt) bestimmen.*

B. Alle Zustände des Denken haben Gott, insofern er ein denkendes Wesen ist und nicht insofern er durch ein anderes Attribut ausgedrückt ist, zu ihrer Ursache (II. L. 6). Das, was die Seele zum Denken bestimmt, ist folglich ein Zustand des Denkens und nicht der Ausdehnung, d. h. nicht ein Körper (II. D. 1); dies war das Erste. Ferner muss die Bewegung oder Ruhe des Körpers von einem andern Körper ausgehen, welcher ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe von einem andern bestimmt worden ist, und überhaupt muss Alles, was in dem Körper entsteht, von Gott entstehen, insofern er von einem Zustande der Ausdehnung und nicht insofern er von einem Zustande des Denkens erregt vorgestellt wird (II. L. 6), d. h. es kann von der Seele, welche ein Zustand des Denkens ist (II. L. 11), nicht entstehen. Dies ist das Zweite. Der Körper kann deshalb die Seele u. s. w. [6])

E. Dies erhellt deutlicher aus dem, was in der Erläuterung zu II. L. 7. gesagt ist, dass nämlich Seele und Körper dasselbe Ding sind, was bald unter dem Attribut des Denkens, bald der Ausdehnung aufgefasst wird. Daher kommt es, dass die Ordnung und Verknüpfung der Dinge nur eine ist, mag die Natur unter diesem oder jenem Attribut aufgefasst werden, folglich auch, dass die Ordnung des Handelns und Leidens bei unserem Körper von Natur zugleich ist mit der Ordnung des Handelns und Leidens der Seele. Dies erhellt auch daraus, wie der Lehrsatz II. 12 bewiesen worden ist. Obgleich dies sich so verhält, dass kein Grund zum Zweifel übrig bleibt, so glaube ich doch kaum, dass man, ehe ich es nicht aus der Erfahrung bewiesen habe, sich entschliessen wird,

dies mit Gleichmuth zu überlegen; so stark ist die Ueberzeugung, dass der Körper sich auf den blossen Wink der Seele bald bewegt, bald ruht, bald Verschiedenes thut, was blos von dem Willen und der Kraft des Denkens in der Seele abhängt.

Denn was der Körper vermag, hat bis jetzt noch Niemand bestimmt, d. h. Niemand weiss bis jetzt aus Erfahrung, was der Körper nach den blossen Gesetzen der Natur, insofern sie nur als körperliche aufgefasst wird, zu thun vermag, und was er, ohne durch die Seele bestimmt zu werden, nicht vermag; denn Niemand hat bis jetzt diese Werkstatt des Körpers so genau erkannt, dass er alle ihre Verrichtungen erklären könnte. Ich will dabei gar nicht erwähnen, dass man bei den vernunftlosen Thieren Manches beobachtet, was den menschlichen Scharfsinn weit übersteigt, und dass die Nachtwandler im Schlafe Vieles thun, was sie im Wachen nicht wagen würden; dies zeigt zur Genüge, dass der Körper aus den blossen Gesetzen seiner Natur Vieles vermag, was seine Seele bewundert.

Auch weiss Niemand, auf welche Weise und durch welche Mittel die Seele den Körper bewegt, noch wie viel Grade der Bewegung sie dem Körper mittheilen kann, und mit welcher Schnelligkeit sie ihn bewegen kann. Daraus folgt, dass, wenn man sagt, diese oder jene Handlung des Körpers rühre von der Seele her, welche die Herrschaft über den Körper habe, man nicht weiss, was man sagt, und dass man nichts Anderes thut, als mit schönen Worten einzugestehen, dass man die wahre Ursache jener Handlung nicht kenne und sich darüber nicht wundere.

Aber man behauptet, dass, möge man die Mittel, durch welche die Seele den Körper bewege, kennen oder nicht, man doch aus der Erfahrung wisse, dass der Körper sich nicht regen werde, wenn die menschliche Seele nicht zum Denken fähig wäre. Ebenso sagt man, dass man aus Erfahrung wisse, dass es bloss in der Macht der Seele stehe, zu sprechen und zu schweigen und vieles Andere zu thun, was man deshalb als von dem Beschluss der Seele abhängig hält.

Was nun das Erste anlangt, so frage ich, ob die Erfahrung nicht auch lehrt, dass wenn umgekehrt der Körper

träge ist, auch die Seele zugleich ungeeignet zum Denken ist? Denn wenn der Körper im Schlafe ruht, so ist die Seele zugleich mit ihm eingeschläfert und hat nicht die Macht, wie im Wachen etwas zu überdenken. Ferner wird Jedermann wohl erfahren haben, dass die Seele nicht immer gleich geschickt ist, über einen Gegenstand nachzudenken. So wie vielmehr der Körper geschickter ist, dass das Bild dieses oder jenes Gegenstandes in ihm erweckt werde, so ist auch die Seele geschickter zur Betrachtung dieses oder jenes Gegenstandes.

Aber man sagt, aus den blossen Gesetzen der Natur, so weit sie nur als eine körperliche betrachtet wird, sei es unmöglich, die Ursachen abzuleiten von den Gebäuden, Gemälden und ähnlichen Dingen, welche blos durch die menschliche Kunst entstehen; der menschliche Körper sei nicht im Stande, einen Tempel zu bauen, wenn er nicht von der Seele bestimmt und geleitet werde. Aber ich habe schon gezeigt, dass man selbst nicht weiss, was der Körper vermag, und was man aus der Betrachtung seiner Natur allein ableiten kann. Man erfährt selbst, dass sehr Vieles aus blossen Naturgesetzen entsteht, von dem man nie geglaubt hätte, dass es anders als durch die Leitung der Seele geschehen könne, z. B. das, was die Mondsüchtigen im Schlafe thun, und was sie beim Wiedererwachen selbst bewundern. Ich beziehe mich ausserdem noch auf den künstlichen Bau des menschlichen Körpers, welcher an Künstlichkeit Alles weit übertrifft, was menschliche Kunst gefertigt hat, ohne das oben Dargelegte zu erwähnen, dass aus der Natur unter der Auffassung eines jeden Attributs unendlich Vieles folgt.

Was nun das Zweite betrifft, so würde es allerdings mit den menschlichen Verhältnissen weit besser stehen, wenn das Schweigen ebenso wie das Sprechen in der Gewalt der Menschen wäre. Aber die Erfahrung lehrt über und über, dass die Menschen nichts weniger in ihrer Gewalt haben, wie ihre Zunge, und nichts weniger vermögen, wie ihre Begierden zu mässigen. Viele sind deshalb der Ansicht, dass der Mensch nur da frei handelt, wo er schwach begehrt, weil das Begehren solcher Dinge leicht durch die Vorstellung einer andern Sache beschränkt werden kann, deren wir uns häufig erinnern, aber dass der Mensch bei den Gegenständen

nicht frei handelt, welche er mit Heftigkeit begehrt, und wo dies Begehren durch die Erinnerung eines andern Gegenstandes nicht beschwichtigt werden kann. Wenn man indess nicht an sich die Erfahrung gemacht hätte, dass man Manches thut, was Einen später gereut, und dass man, wenn man nämlich von entgegengesetzten Affekten bedrängt wird, das Bessere einsieht und das Schlechtere thut, so würde der Meinung, dass man in Allem frei handelt, kein Hinderniss entgegenstehen. So glaubt das Kind, dass es die Milch freiwillig begehrt, und ebenso hält der Knabe das Wollen der Rache, und der Furchtsame das Wollen zu fliehen für ein freiwilliges. Ferner glaubt der Betrunkene, dass er aus freiem Entschluss der Seele das spreche, was er nüchtern gern verschwiegen hätte. So glaubt der Wahnsinnige, der Schwätzer, der Knabe und viele andere dieser Art aus freiem Beschluss der Seele zu sprechen, während sie doch ihre Begierde zu sprechen nicht bezähmen können.

So lehrt die Erfahrung nicht minder deutlich, wie die Vernunft, dass die Menschen sich nur deshalb für frei halten, weil sie zwar ihre Handlungen kennen, aber nicht die Ursachen, von denen sie bestimmt werden. Die Entschlüsse der Seele sind nur dasselbe, was die Begehren, und daher verschieden nach dem verschiedenen Befinden des Körpers. Ein Jeder bestimmt Alles nach seinen Affekten, und die, welche von entgegengesetzten Affekten bestürmt werden, wissen nicht, was sie wollen; die endlich, welche von keinem Affekt erregt sind, werden durch ein Geringes hier oder dorthin getrieben.

Dies Alles zeigt deutlich, dass sowohl der Entschluss der Seele, wie das Begehren und die Bestimmung des Körpers, von Natur zugleich sind, oder vielmehr, dass sie ein und dieselbe Sache sind, welche, wenn man sie unter dem Attribut des Denkens auffasst und durch dieses ausdrückt, Entschluss heisst, und welche unter dem Attribut der Ausdehnung aufgefasst und aus den Gesetzen der Bewegung und Ruhe abgeleitet, Bestimmung heisst. Dieses wird noch deutlicher aus dem bald Folgenden sich ergeben. Denn zunächst möchte ich noch an ein Anderes erinnern, dass wir nämlich nur das in Folge eines Beschlusses der Seele thun können, dessen wir uns entsinnen. So können wir z. B. kein Wort aussprechen, dessen

wir uns nicht erinnern. Aber es steht nicht in der freien Macht der Seele, sich einer Sache zu erinnern oder sie zu vergessen. Man meint deshalb, dass es nur in der Macht der Seele stehe, eine Sache, deren wir uns erinnern, zu verschweigen oder auszusprechen. Wenn wir aber träumen, dass wir sprechen, so glauben wir aus freiem Entschluss der Seele zu sprechen und sprechen doch nicht, oder wenn wir sprechen, geschieht es nur durch unwillkürliche Bewegungen des Körpers. Wir träumen auch, dass wir den Menschen etwas verheimlichen, und zwar mit demselben Entschluss der Seele, mit dem wir wachend das, was wir wissen, verschweigen. Wir träumen endlich, dass wir nach dem Beschluss der Seele etwas vornehmen, was wir wachend nicht wagen, und so möchte ich doch wissen, ob es in der Seele zwei Arten von Beschliessungen giebt, phantastische und freie?

Wenn man bis zu dieser tollen Annahme nicht gehen kann, so folgt, dass der Beschluss der Seele, welchen man für frei hielt, von der bildlichen Vorstellung oder von dem Gedächtniss sich nicht unterscheidet, und dass dieser Entschluss nichts ist, als jene Bejahung, welche jede Vorstellung als solche nothwendig enthält (II. L. 49). Daher entstehen diese Entschlüsse der Seele mit derselben Nothwendigkeit in ihr, wie die Vorstellungen der wirklich existirenden Dinge. Wer also glaubt, aus freiem Beschluss der Seele zu sprechen oder zu schweigen oder etwas zu thun, der schläft mit offenen Augen. [7])

L. 3. *Die Handlungen der Seele entspringen nur aus zureichenden Vorstellungen; ihre leidenden Zustände hängen aber blos von unzureichenden Vorstellungen ab.*

B. Das erste, was das Wesen der Seele ausmacht, ist nichts Anderes als die Vorstellung ihres wirklich existirenden Körpers (II. L. 11 und 13), welche sich aus vielen andern Vorstellungen zusammensetzt (II. L. 15), von denen einige zureichend (II. L. 38 Z.), andere unzureichend sind (II. L. 29 Z.). Alles mithin, was aus der Natur der Seele folgt, und von dem die Seele die nächste Ursache ist, durch die es erkannt werden muss, ist nothwendig die Folge einer zureichenden oder unzureichenden Vorstellung. Soweit aber die Seele unzu-

reichende Vorstellungen hat (III. L. 1), ist sie nothwendig leidend. Daher folgen die Handlungen der Seele nur aus zureichenden Vorstellungen, und die Seele leidet nur deshalb, weil sie unzureichende Vorstellungen hat.

E. Man sieht daher, dass die leidenden Zustände aut die Seele nur bezogen werden, sofern sie die Verneinung in sich schliesst, oder sofern sie als ein Theil der Natur betrachtet wird, welcher für sich und ohne Anderes nicht klar und bestimmt aufgefasst werden kann. Ich könnte auf diese Weise zeigen, dass die leidenden Zustände ebenso auf die einzelnen Dinge, wie auf die Seele sich beziehen und nicht anders aufzufassen sind; indess geht meine Absicht nur auf die Untersuchung der menschlichen Seele. [8])

L. 4. *Jedes Ding kann nur von einer äussern Ursache zerstört werden.*

B. Dieser Lehrsatz versteht sich von selbst. Denn die Definition einer jeden Sache bejaht das Wesen der Sache und verneint es nicht; oder sie setzt das Wesen der Sache und hebt es nicht auf. Wenn man daher nur auf die Sache selbst und nicht auf äussere Ursachen Acht hat, so wird man nichts an ihr auffinden können, was sie zerstören könnte. [9])

L. 5. *Die Dinge sind in soweit entgegengesetzter Natur, d. h. sie können in soweit nicht in demselben Gegenstande sein, als das eine das andere zerstören kann.*

B. Denn wenn sie übereinstimmen oder in demselben Gegenstande zugleich sein könnten, so würde es in ein und demselben Gegenstande etwas geben, was ihn zerstören könnte, und dies ist widersinnig (III. L. 4). Deshalb sind u. s. w. [10])

L. 6. *Jedes Ding, soweit es an ihm ist, strebt in seinem Sein zu verharren.*

B. Denn die einzelnen Dinge sind Zustände, durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden (I. L. 25 Z.), d. h. Dinge, welche Gottes Vermögen, wodurch Gott ist und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken, und kein Ding

E. Man sieht daher, dass die Seele grosse Veränderungen erleiden und bald zu grösserer bald zu geringerer Vollkommenheit übergehen kann, welche leidenden Zustände die Affekte der Freude und Trauer uns erklären. Unter Freude werde ich deshalb späterhin den leidenden Zustand verstehen, wo die Seele zu grösserer Vollkommenheit übergeht, und unter Trauer den, wo sie zu einer geringeren Vollkommenheit übergeht. Ich nenne ferner den Affekt der Freude, wenn er auf Körper und Seele zugleich bezogen wird, Wollust oder Heiterkeit und den Affekt der Trauer, in dieser Weise bezogen, Schmerz oder Trübsinn. Doch ist zu bemerken, dass Wollust und Schmerz auf den Menschen bezogen werden, wenn einer seiner Theile vor den übrigen erregt ist; Heiterkeit aber und Trübsinn, wenn alle Theile gleichmässig erregt sind.

Was ferner Begierde ist, habe ich (III. L. 9 F.) erklärt, und ausser diesen dreien erkenne ich keinen ursprünglichen Affekt an; die übrigen entstehen aus diesen dreien, wie ich später zeigen werde. Ehe ich jedoch weiter gehe, möchte ich den Lehrsatz III. 10 ausführlicher erläutern, damit man deutlicher einsehe, auf welche Weise eine Vorstelllung der andern entgegengesetzt ist.[17])

In der Erläuterung zu II. L. 17 habe ich gezeigt, dass die Vorstellung, welche das Wesen der Seele ausmacht, die Existenz des Körpers so lange enthält, als der Körper selbst existirt. Ferner folgt aus dem, was ich II. L. 8 Z. und E. gezeigt habe, dass die gegenwärtige Existenz unserer Seele nur davon abhängt, dass die Seele die wirkliche Existenz des Körpers enthält. Endlich habe ich gezeigt, dass das Vermögen der Seele, wodurch sie die Dinge sich bildlich vorstellt oder sich ihrer erinnert, ebenfalls davon abhängt, dass sie die wirkliche Existenz des Körpers einschliesst (II. L. 17, 18 E.).

Daraus folgt, dass die gegenwärtige Existenz der Seele und ihre Vorstellungskraft aufgehoben wird, sobald die Seele aufhört, die gegenwärtige Existenz des Körpers zu bejahen. Die Ursache aber, weshalb die Seele aufhört, diese Existenz des Körpers zu bejahen, kann nicht die Seele selbst sein (III. L. 4) und auch nicht, dass der Körper aufhört zu sein. Denn die Ursache, weshalb die Seele die Existenz des Körpers bejaht, ist nicht die, dass

der Körper zu existiren angefangen hat (II. L. 6); deshalb kann sie aus diesem Grunde die Existenz ihres Körpers zu bejahen auch nicht aufhören, weil der Körper zu sein aufhört, sondern dies kommt von einer andern Vorstellung (II. L. 8), welche die gegenwärtige Existenz unseres Körpers und folglich unserer Seele ausschliesst, und welche mithin der Vorstellung, welche das Wesen unserer Seele ausmacht, entgegengesetzt ist.[18])

L. 12. *Die Seele bestrebt sich, so viel sie kann, dasjenige sich bildlich vorzustellen, was des Körpers Vermögen zu handeln vermehrt oder unterstützt.*

B. So lange der menschliche Körper in einer Weise erregt wird, welche die Natur eines äusseren Körpers einschliesst, so lange betrachtet die menschliche Seele diesen Körper als gegenwärtig (II. L. 17), und folglich ist, so lange die menschliche Seele einen äusseren Körper als gegenwärtig annimmt (II. L. 7), d. h. bildlich sich vorstellt (II. L. 7 Z.), der menschliche Körper so lange in einer Weise erregt, welche die Natur eines äusseren Körpers einschliesst. Folglich ist, so lange die Seele das sich bildlich vorstellt, was des Körpers Vermögen zu handeln vermehrt oder unterstützt, der Körper in einer Weise erregt, welche sein Vermögen zu handeln vermehrt oder unterstützt (III. H. 1), und folglich wird auch so lange das Denkvermögen der Seele vermehrt oder unterstützt (III. L. 11), und deshalb strebt die Seele, so viel sie kann, sich dies bildlich vorzustellen (III. L. 6, 9).[19])

L. 13. *Wenn die Seele sich das bildlich vorstellt, was des Körpers Vermögen zu handeln mindert oder hemmt, so strebt sie, so viel sie kann, derjenigen Dinge sich zu entsinnen, welche die Existenz jener ausschliessen.*

B. So lange sich die Seele so etwas vorstellt, so lange wird das Vermögen der Seele und des Körpers gemindert oder gehemmt (III. L. 12), und dennoch wird sich die Seele dieses so lange bildlich vorstellen, bis sie sich etwas Anderes bildlich vorstellt, was die gegenwärtige Existenz jenes ausschliesst (II. L. 17), d. h. (wie oben gezeigt worden) das Vermögen der Seele und des Körpers wird so lange gemindert oder gehemmt werden, bis die Seele sich

E. Man sieht daher, dass die Seele grosse Veränderungen erleiden und bald zu grösserer bald zu geringerer Vollkommenheit übergehen kann, welche leidenden Zustände die Affekte der Freude und Trauer uns erklären. Unter Freude werde ich deshalb späterhin den leidenden Zustand verstehen, wo die Seele zu grösserer Vollkommenheit übergeht, und unter Trauer den, wo sie zu einer geringeren Vollkommenheit übergeht. Ich nenne ferner den Affekt der Freude, wenn er auf Körper und Seele zugleich bezogen wird, Wollust oder Heiterkeit und den Affekt der Trauer, in dieser Weise bezogen, Schmerz oder Trübsinn. Doch ist zu bemerken, dass Wollust und Schmerz auf den Menschen bezogen werden, wenn einer seiner Theile vor den übrigen erregt ist; Heiterkeit aber und Trübsinn, wenn alle Theile gleichmässig erregt sind.

Was ferner Begierde ist, habe ich (III. L. 9 F.) erklärt, und ausser diesen dreien erkenne ich keinen ursprünglichen Affekt an; die übrigen entstehen aus diesen dreien, wie ich später zeigen werde. Ehe ich jedoch weiter gehe, möchte ich den Lehrsatz III. 10 ausführlicher erläutern, damit man deutlicher einsehe, auf welche Weise eine Vorstelllung der andern entgegengesetzt ist.[17])

In der Erläuterung zu II. L. 17 habe ich gezeigt, dass die Vorstellung, welche das Wesen der Seele ausmacht, die Existenz des Körpers so lange enthält, als der Körper selbst existirt. Ferner folgt aus dem, was ich II. L. 8 Z. und E. gezeigt habe, dass die gegenwärtige Existenz unserer Seele nur davon abhängt, dass die Seele die wirkliche Existenz des Körpers enthält. Endlich habe ich gezeigt, dass das Vermögen der Seele, wodurch sie die Dinge sich bildlich vorstellt oder sich ihrer erinnert, ebenfalls davon abhängt, dass sie die wirkliche Existenz des Körpers einschliesst (II. L. 17, 18 E.).

Daraus folgt, dass die gegenwärtige Existenz der Seele und ihre Vorstellungskraft aufgehoben wird, sobald die Seele aufhört, die gegenwärtige Existenz des Körpers zu bejahen. Die Ursache aber, weshalb die Seele aufhört, diese Existenz des Körpers zu bejahen, kann nicht die Seele selbst sein (III. L. 4) und auch nicht, dass der Körper aufhört zu sein. Denn die Ursache, weshalb die Seele die Existenz des Körpers bejaht, ist nicht die, dass

der Körper zu existiren angefangen hat (II. L. 6); deshalb kann sie aus diesem Grunde die Existenz ihres Körpers zu bejahen auch nicht aufhören, weil der Körper zu sein aufhört, sondern dies kommt von einer andern Vorstellung (II. L. 8), welche die gegenwärtige Existenz unseres Körpers und folglich unserer Seele ausschliesst, und welche mithin der Vorstellung, welche das Wesen unserer Seele ausmacht, entgegengesetzt ist.[18])

L. 12. *Die Seele bestrebt sich, so viel sie kann, dasjenige sich bildlich vorzustellen, was des Körpers Vermögen zu handeln vermehrt oder unterstützt.*

B. So lange der menschliche Körper in einer Weise erregt wird, welche die Natur eines äusseren Körpers einschliesst, so lange betrachtet die menschliche Seele diesen Körper als gegenwärtig (II. L. 17), und folglich ist, so lange die menschliche Seele einen äusseren Körper als gegenwärtig annimmt (II. L. 7), d. h. bildlich sich vorstellt (II. L. 7 Z.), der menschliche Körper so lange in einer Weise erregt, welche die Natur eines äusseren Körpers einschliesst. Folglich ist, so lange die Seele das sich bildlich vorstellt, was des Körpers Vermögen zu handeln vermehrt oder unterstützt, der Körper in einer Weise erregt, welche sein Vermögen zu handeln vermehrt oder unterstützt (III. H. 1), und folglich wird auch so lange das Denkvermögen der Seele vermehrt oder unterstützt (III. L. 11), und deshalb strebt die Seele, so viel sie kann, sich dies bildlich vorzustellen (III. L. 6, 9).[19])

L. 13. *Wenn die Seele sich das bildlich vorstellt, was des Körpers Vermögen zu handeln mindert oder hemmt, so strebt sie, so viel sie kann, derjenigen Dinge sich zu entsinnen, welche die Existenz jener ausschliessen.*

B. So lange sich die Seele so etwas vorstellt, so lange wird das Vermögen der Seele und des Körpers gemindert oder gehemmt (III. L. 12), und dennoch wird sich die Seele dieses so lange bildlich vorstellen, bis sie sich etwas Anderes bildlich vorstellt, was die gegenwärtige Existenz jenes ausschliesst (II. L. 17), d. h. (wie oben gezeigt worden) das Vermögen der Seele und des Körpers wird so lange gemindert oder gehemmt werden, bis die Seele sich

etwas Anderes vorstellt, was die Existenz von jenem ausschliesst und was daher die Seele, so viel sie kann, streben wird, sich vorzustellen oder zu erinnern (III. L. 9).

Z. Daher kommt es, dass die Seele das sich vorzustellen scheut, was das Vermögen ihrer selbst und das ihres Körpers mindert oder hemmt.[20])

E. Hieraus erhellt klar, was Liebe und was Hass ist. Die Liebe ist nämlich nur die Freude, begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache, und der Hass die Trauer, begleitet von der Vorstellung einer äussern Ursache. Man sieht daher, dass der Liebende nothwendig strebt, den geliebten Gegenstand gegenwärtig zu haben und zu erhalten, und dass umgekehrt der Hassende strebt, den gehassten Gegenstand zu entfernen und zu zerstören. Doch über dies Alles später ausführlicher.[21])

L. 14. *Wenn die Seele einmal durch zwei Affekte zugleich erregt gewesen ist, so wird, wenn sie später von einem derselben wieder erregt wird, sie auch von dem andern erregt werden.*

B. Wenn der menschliche Körper einmal von zwei Körpern zugleich erregt gewesen ist, so wird die Seele, wenn sie später einen von diesen sich vorstellt, sofort auch des andern sich erinnern (II. L. 18). Aber die bildlichen Vorstellungen der Seele zeigen mehr die Erregungen unseres Körpers, als die Natur der äusseren Körper an (II. L. 16 Z. 2). Wenn deshalb der Körper und folglich auch die Seele (II. D. 3) von zwei Affekten auf einmal erregt worden ist, und sie später wieder von einem derselben erregt wird, so wird sie auch von dem andern erregt werden.[22])

L. 15. *Jeder Gegenstand kann durch Zufall die Ursache einer Freude, einer Trauer oder einer Begierde sein.*

B. Man nehme an, dass die Seele durch zwei Affekte zugleich erregt ist, nämlich durch einen, der ihr Vermögen zu handeln weder vermehrt noch vermindert, und durch einen zweiten, der sie vermehrt oder vermindert (III. H. 1). Aus dem vorgehenden Lehrsatz erhellt, dass wenn die Seele später von jenem Affekte als seiner wahren Ursache erregt wird, der (nach der Annahme) für sich ihr

Denkvermögen weder mehrt noch mindert, sie sofort auch von dem andern erregt werden wird, welcher ihr Denkvermögen mehrt oder mindert; d. h. die Seele wird fröhlich oder traurig erregt sein (III. L. 11 E.). Mithin wird jene Sache nicht an sich, sondern durch Zufall die Ursache der Freude oder Trauer sein. Auf diese Weise lässt sich auch leicht zeigen, dass jener Gegenstand durch Zufall die Ursache einer Begierde sein kann.

Z. Deshalb allein, weil wir einen Gegenstand mit dem Affekt der Freude oder Trauer betrachtet haben, können wir ihn lieben oder hassen, obgleich er nicht die wirkliche Ursache dieser Affekte ist.

B. Denn davon allein kommt es (III. L. 14), dass die Seele, indem sie sich diesen Gegenstand später bildlich vorstellt, von dem Affekt der Freude oder Trauer erregt wird, d. h. dass das Vermögen der Seele und des Körpers vermehrt oder vermindert wird u. s. w. (III. L. 11 E.) und folglich, dass die Seele begehrt (III. L. 12) oder scheut, ihn sich vorzustellen (III. L. 13 Z.), d. h. dass sie ihn liebt oder hasst (III. L. 13 E.).

E. Daraus ersieht man, wie es möglich ist, dass wir Manches lieben oder hassen, ohne dass uns eine Ursache dafür bekannt ist, sondern nur aus Sympathie oder Antipathie, wie man sagt. Hierher gehören auch die Gegenstände, welche uns bloss deshalb mit Freude oder Trauer erfüllen, weil sie eine Aehnlichkeit mit den Gegenständen haben, welche in uns dieselben Affekte zu erregen pflegen, wie ich im folgenden Lehrsatz zeigen werde. Ich weiss allerdings, dass die Schriftsteller, welche zuerst diese Worte Sympathie und Antipathie eingeführt haben, damit gewisse geheime Eigenschaften der Dinge haben bezeichnen wollen; dennoch glaube ich, wird es mir erlaubt sein, unter diesen Worten auch bekannte oder offenbare Eigenschaften zu verstehen. [28])

L. 16. *Deshalb allein, weil wir uns vorstellen, dass ein Gegenstand einige Aehnlichkeit mit einem andern hat, welcher die Seele fröhlich oder traurig zu erregen pflegt, werden wir diesen Gegenstand lieben oder hassen, obgleich das, worin beide ähnlich sind, nicht die wirkende Ursache dieser Affekte ist.*

B. Das, was dem Gegenstande ähnlich ist, haben

wir (nach der Annahme) in diesem Gegenstande selbst mit dem Affekt der Freude oder Trauer betrachtet; mithin wird, wenn die Seele von dessen Bilde erregt wird (III. L. 14), sie sofort auch von diesem oder jenem Affekt erregt werden; deshalb wird auch der zweite Gegenstand, an dem wir dasselbe Aehnliche bemerken, durch Zufall die Ursache der Freude oder Trauer werden (III. L. 15); deshalb werden wir den Gegenstand lieben oder hassen, wenn auch das, worin er dem andern ähnlich ist, nicht die wirkende Ursache dieser Affekte ist. (III. L. 15 Z.).[24])

L. 17. *Wenn ein Gegenstand, welcher uns mit dem Affekt der Trauer zu erfüllen pflegt, uns eine Aehnlichkeit mit einem andern zu haben scheint, der uns mit dem gleich starken Affekt der Freude zu erfüllen pflegt, so werden wir diesen Gegenstand zugleich hassen und lieben.*

B. Denn dieser Gegenstand ist nach der Annahme für sich die Ursache der Trauer und soweit wir ihn mit diesem Affekte uns vorstellen, hassen wir ihn (III L. 13 E.) Soweit er ausserdem, nach unserer Vorstellung, etwas Aehnliches mit einem andern hat, welcher uns mit einem gleich starken Affekt der Freude zu erfüllen pflegt, werden wir ihn mit gleich starker Freude lieben (III. L. 16), und daher werden wir ihn zugleich hassen und lieben.

E. Dieser Zustand der Seele, welcher nämlich aus zwei gegensätzlichen Affekten entspringt, heisst das Schwanken der Seele; es verhält sich zu den Affekten, wie der Zweifel zu den Vorstellungen (II. L. 44 E.). Auch unterscheidet sich das Schwanken und Zweifeln der Seele nur nach dem Mehr oder Weniger. Es ist aber zu bemerken, dass ich im vorgehenden Lehrsatze diese Schwankung der Seele aus Ursachen abgeleitet habe, wovon die eine an sich den einen Affekt und die andere durch Zufall den andern Affekt verursacht hat. Ich habe dies deshalb gethan, weil ich sie so leichter aus dem Vorgehenden ableiten konnte; aber ich leugne deshalb nicht, dass die Schwankungen der Seele meistentheils von einem Gegenstande entstehen, welcher die wirkende Ursache von beiden Affekten ist. Denn der menschliche Körper besteht aus sehr vielen Einzeldingen verschiedener Natur (II. H. 1). Deshalb kann er von ein und demselben Körper auf sehr

verschiedene Weise erregt werden (II. L. 13, A. 1, nach Ln. 3) und umgekehrt, weil ein und derselbe Gegenstand auf viele Weise erregt werden kann, so wird er auch auf viele verschiedene Weise denselben Körpertheil erregen können. Hieraus kann man leicht abnehmen, dass ein und derselbe Gegenstand die Ursache vieler und entgegengesetzter Affekte abgeben kann.[25])

L. 18. *Der Mensch wird durch das Bild eines vergangenen oder zukünftigen Dinges mit demselben Affekt der Freude oder Trauer behaftet, wie durch das Bild eines gegenwärtigen Dinges.*

B. So lange ein Mensch von dem Bilde eines Dinges erregt ist, so lange wird er es als gegenwärtig betrachten, wenn es auch nicht existirt (II. L. 17 Z.). Und er nimmt es nicht als vergangen oder künftig, wenn nicht dessen Bild mit dem Bilde einer kommenden oder vergangenen Zeit verknüpft ist (II. L. 44 E.). Deshalb ist das Bild des Dinges, für sich allein betrachtet, das gleiche, mag es auf die zukünftige oder vergangene Zeit, oder auf die Gegenwart bezogen werden, d. h. der Zustand des Körpers oder der Affekt ist derselbe, gleichviel, ob das Bild das eines vergangenen, kommenden oder gegenwärtigen Dinges ist (II. L. 16 Z. 2). Daher ist der Affekt der Freude oder Trauer derselbe, mag das Bild das eines vergangenen oder kommenden oder gegenwärtigen Dinges sein.

E. Ich nenne hier ein Ding insofern vergangen oder zukünftig, als wir von demselben erregt gewesen sind oder erregt werden, z. B. insofern wir ein Ding gesehen haben oder sehen werden; insofern es uns gestärkt hat oder stärken wird; insofern es uns verletzt hat oder verletzen wird. Insoweit wir nämlich das Ding so uns vorstellen, insoweit bejahen wir seine Existenz, d. h. der Körper wird durch keinen Affekt erregt, welcher die Existenz des Dinges ausschliesst, und deshalb wird der Körper durch das Bild dieses Dinges ebenso erregt, als wenn das Ding selbst gegenwärtig wäre (II. L. 17). Da es indessen gewöhnlich ist, dass viel erfahrene Menschen schwanken, so lange sie eine Sache als zukünftig oder vergangen betrachten, und über den Ausgang meistentheils zweifeln (II. L. 44 E.), so kommt es, dass die aus

solchen Bildern entstehenden Affekte nicht sehr beharrlich sind, sondern meistens durch die Bilder anderer Gegenstände gestört werden, bis die Menschen über den Ausgang der Sache mehr Gewissheit erlangen. [26])

E. 2. Aus dem eben Gesagten erhellt, was die Hoffnung, die Furcht, die Zuversicht, die Verzweiflung, die Freude und die Gewissenbisse sind. Die Hoffnung ist nämlich nichts Anderes, als die unbeständige Freude, welche aus dem Bilde einer kommenden oder vergangenen Sache entspringt, über deren Erfolg wir zweifeln. Die Furcht ist dagegen eine unbeständige Trauer, welche aus dem Bild einer zweifelhaften Sache entspringt. Wird der Zweifel bei diesen Affekten gehoben, so verwandelt sich die Hoffnung in Zuversicht und die Furcht in Verzweiflung, d. h. in Freude oder Trauer, welche aus dem Bilde einer Sache entsprungen ist, welche wir gefürchtet oder gehofft haben. Die Fröhlichkeit ist ferner eine Freude, welche aus dem Bilde einer vergangenen Sache entsprungen ist, über deren Erfolg wir zweifelten. Die Gewissenbisse sind eine Trauer, welche der Fröhlichkeit entgegengesetzt ist. [27])

L. 19. *Wenn man sich vorstellt, dass das, was man liebt, zerstört wird, wird man sich betrüben; stellt man sich aber vor, dass es erhalten wird, so wird man fröhlich sein.*

B. Die Seele strebt soviel als möglich, sich dasjenige vorzustellen, was des Körpers Vermögen zu handeln vermehrt oder unterstützt (III. L. 12), d. h. das, was sie liebt (III. L. 13 E.). Aber die bildliche Vorstellungskraft wird von dem unterstützt, was die Existenz der Sache setzt, und umgekehrt gehemmt von dem, was die Existenz der Sache ausschliesst (II. L. 17). Deshalb unterstützen die Bilder der Dinge, welche die Existenz des geliebten Gegenstandes setzen, das Streben der Seele, sich den geliebten Gegenstand vorzustellen, d. h. sie erfüllen die Seele mit Freude (III. L. 11 E.). Umgekehrt wird das, was die Existenz des geliebten Gegenstandes ausschliesst, dasselbe Streben der Seele hemmen, d. h. die Seele mit Trauer erfüllen (III. L. 11 E.). Wer also sich einbildet, dass das, was er liebt, zerstört wird, wird sich betrüben u. s. w. [28])

L. 20. *Wenn man sich vorstellt, dass das, was man hasst, zerstört wird, so wird man fröhlich sein.*

B. Die Seele strebt sich das vorzustellen (III. L. 13), was die Existenz der Dinge, welche des Körpers Vermögen zu handeln mindern oder beschränken, ausschliesst, d. h. sie strebt sich das vorzustellen (III. L. 13 E.), was die Existenz der Dinge, welche sie hasst, ausschliesst. Folglich unterstützt das Bild eines Dinges, welches die Existenz desjenigen, was die Seele hasst, ausschliesst, dieses Streben der Seele, d. h. sie erfüllt die Seele mit Freude (III. L. 11 E.). Folglich wird der sich freuen, welcher sich vorstellt, dass das, was er hasst, zerstört wird.[29])

L. 21. *Wer das, was er liebt, sich vorstellt als von Freude oder Trauer erfüllt, wird ebenfalls von Freude oder Trauer erfüllt; und beide Affekte werden in dem Liebenden grösser oder kleiner sein, je nachdem beide in dem geliebten Gegenstande grösser oder kleiner sind.*

B. Die Bilder der Dinge, welche die Existenz des geliebten Gegenstandes setzen (III. L. 19), unterstützen das Streben der Seele, den geliebten Gegenstand sich vorzustellen. Die Freude setzt aber die Existenz des freudigen Gegenstandes, und zwar um so mehr, je grösser der Affekt der Freude ist; denn er ist ein Uebergang zu höherer Vollkommenheit (III. L. 11 E.). Deshalb unterstützt das Bild des Frohseins des geliebten Gegenstandes in dem Liebenden das Streben seiner Seele, d. h. es erfüllt den Liebenden mit Freude (III. L. 11 E.), und zwar mit um so stärkerer, je stärker dieser Affekt in dem geliebten Gegenstand ist. Dies war das Erste.

Ferner wird ein Gegenstand insoweit zerstört, als er von Trauer erfüllt ist, und zwar um so mehr, je grösser die Trauer ist (III. L. 11 E.). Folglich wird der, welcher sich vorstellt, dass das, was er liebt, mit Trauer erfüllt ist, ebenfalls von Trauer erfüllt werden (III. L. 19), und von um so grösserer, je grösser die Trauer in dem geliebten Gegenstand ist.[30])

L. 22. *Wenn wir uns vorstellen, dass Jemand die Sache, welche wir lieben, mit Freude erfüllt, so werden wir von Liebe zu ihm erfüllt werden. Wenn wir uns*

aber vorstellen, dass er die Sache mit Trauer erfüllt, so werden wir dagegen von Hass gegen ihn erfüllt werden.

B. Wer einen Gegenstand, welchen wir lieben, mit Freude oder Trauer erfüllt, der erfüllt auch uns selbst mit Freude oder Trauer, insofern wir nämlich den geliebten Gegenstand uns von dieser Freude oder Trauer erfüllt vorstellen (III. L. 21). Aber es wird angenommen, dass diese Freude oder Trauer in uns besteht in Begleitung der Vorstellung einer äusseren Ursache. Deshalb werden wir von Liebe oder Hass gegen den erfüllt werden, von dem wir uns vorstellen, dass er den Gegenstand, welchen wir lieben, mit Freude oder Trauer erfülle (III. L. 13 E.).[31])

E. Der Lehrsatz 21 erklärt, was das Mitleid ist; man kann es definiren als die Trauer, welche aus eines Andern Schaden entsprungen ist. Dagegen weiss ich nicht, mit welchem Namen die Freude bezeichnet werden soll, welche aus eines Andern Wohlsein entspringt. Man nennt ferner die Liebe für den, der einem Andern wohlgethan hat, Gunst, und dagegen den Hass gegen den, der einem Andern Uebles gethan hat: Unwille. Endlich ist zu bemerken, dass man nicht blos mit dem Gegenstande Mitleid hat, den man liebt (III. L. 21), sondern auch mit dem, für den man vorher von keinem Affekte erfüllt gewesen ist, sofern man nur den Gegenstand sich ähnlich erachtet (wie ich später zeigen werde). Wir sind daher auch dem günstig gesinnt, welcher einem uns ähnlichen Gegenstande Gutes gethan hat, und sind umgekehrt auf den erbittert, welcher einem solchen Uebles zugefügt hat.[32])

L. 23. *Wer sich vorstellt, dass das, was er hasst, von Trauer erfüllt ist, wird fröhlich sein, umgekehrt, wenn er sich vorstellt, dass es von Freude erfüllt ist, wird er sich betrüben. Jeder dieser Affekte wird gross oder klein sein, je nachdem der entgegengesetzte in dem gehassten Gegenstande gross oder klein ist.*

B. Soweit der gehasste Gegenstand von Trauer erfüllt ist, wird er zerstört, und zwar um so mehr, je grösser die Trauer (III. L. 11 E.). Wer also sich vorstellt, dass ein gehasster Gegenstand von Trauer erfüllt

ist, wird umgekehrt von Freude erfüllt werden (III. L. 20), und zwar umsomehr, je grösser er sich die Trauer in dem gehassten Gegenstande vorstellt. Dies war das Erste. Ferner setzt die Freude die Existenz des fröhlichen Gegenstandes (III. L. 11 E.), und um so mehr, je grösser sie vorgestellt wird. Wenn Jemand sich vorstellt, dass der, den er hasst, von Freude erfüllt ist, so wird diese Vorstellung sein Streben hemmen (III. L. 13), d. h. der Hassende wird von Trauer erfüllt sein (III. L. 11 E.).

E. Diese Freude kann kaum eine feste und vom Zwiespalt der Seele freie sein. Denn (wie ich in L. 27 zeigen werde) soweit Jemand einen Gegenstand seinesgleichen als von Trauer erfüllt sich vorstellt, muss er traurig werden, und umgekehrt, wenn er sich denselben fröhlich vorstellt. Hier betrachten wir indess nur den Hass. [33])

L. 24. *Wenn wir uns vorstellen, dass Jemand einen Gegenstand, den wir hassen, mit Freude erfüllt, so werden wir auch mit Hass gegen ihn erfüllt. Wenn wir uns umgekehrt vorstellen, dass er diesen Gegenstand mit Trauer erfüllt, so werden wir mit Liebe gegen ihn erfüllt.*

B. Dieser Lehrsatz wird ebenso bewiesen, wie Lehrsatz 22.

E. Dieser und ähnliche Affekte des Hasses gehören zum Neid, welcher mithin nur der Hass selbst ist, insofern er einen Menschen so bestimmt, dass er sich über das Uebel eines Andern erfreut und über sein Gutes betrübt. [34])

L. 25. *Wir streben von uns und von dem geliebten Gegenstande Alles zu bejahen, von dem wir uns vorstellen, dass es uns oder den geliebten Gegenstand mit Freude erfüllen werde; und umgekehrt Alles das zu verneinen, von dem wir uns vorstellen, dass es uns oder den geliebten Gegenstand mit Trauer erfüllen werde.*

B. Was einem geliebten Gegenstande Freude oder Trauer bringend vorgestellt wird, erfüllt uns mit Freude oder Trauer (III. L. 21). Aber die Seele strebt nach Möglichkeit sich das vorzustellen, was uns mit Freude erfüllt (III. L. 12), d. h. dies als gegenwärtig zu be-

trachten (II. L. 17 u. Z.). Umgekehrt streben wir von dem, was uns mit Trauer erfüllt, die Existenz auszuschliessen (III. L. 13). Deshalb werden wir von uns und dem geliebten Gegenstande Alles zu bejahen streben, von dem vorgestellt wird, dass es uns oder den geliebten Gegenstand mit Freude erfüllt, und umgekehrt.[35])

L. 26. *Wir streben, von einem Gegenstande, den wir hassen, Alles zu bejahen, was ihn nach unserer Meinung mit Trauer erfüllt, und umgekehrt das zu verneinen, was ihn nach unserer Meinung mit Freude erfüllt.*

B. Dieser Lehrsatz folgt ebenso aus III. L. 23, wie der vorgehende aus III. L. 21.[36])

E. Hieraus erhellt, wie leicht es geschieht, dass ein Mensch von sich und einem geliebten Gegenstande mehr hält, als recht ist, und umgehrt von einem Gegenstande, den er hasst, weniger hält, als recht ist. Diese Vorstellung heisst in Bezug auf den Menschen, der mehr, als recht ist, von sich hält, Stolz und ist eine Art von Wahnsinn, weil der Mensch mit offenen Augen träumt, dass er Alles vermag, was er in der blossen Einbildung erreicht. Er behandelt deshalb dies Alles wie wirkliche Dinge und ist überglücklich darüber, so lange er sich das nicht vorstellen kann, was dessen Existenz ausschliesst und sein Vermögen zu handeln beschränkt. Der Stolz ist also eine Freude, welche daraus entsprungen ist, dass der Mensch mehr, als recht ist, von sich hält. Ferner nennt man die Freude, welche daraus entsteht, dass man von Einem mehr, als recht ist, hält, Ueberschätzung und die, welche daraus entsteht, dass man weniger, als recht ist, von ihm hält, Verachtung.[37])

L. 27. *Dadurch, dass wir uns vorstellen, dass ein Gegenstand unseresgleichen, für den wir keinen Affekt gehegt haben, mit einem Affekt erfüllt werde, werden wir mit dem gleichen Affekte erfüllt.*

B. Die Bilder der Gegenstände sind Erregungen des menschlichen Körpers, deren Vorstellungen äussere Körper als uns gegenwärtig darstellen (II. L. 17 E.), d. h. die Natur unseres Körpers und zugleich die gegenwärtige Natur des äusseren Körpers enthalten (II. L. 16). Wenn also

die Natur des äusseren Körpers der Natur unseres Körpers ähnlich ist, so wird unsere Vorstellung des äusseren Körpers die Erregung unseres Körpers umfassen, welche der Erregung des äusseren Körpers gleich ist. Wenn wir uns also vorstellen, dass ein Gegenstand unseresgleichen von einem Affekte erregt ist, so wird diese Vorstellung eine Erregung unseres Körpers ausdrücken, welche diesem Affekte gleich ist. Wenn wir uns mithin vorstellen, dass ein Gegenstand unseresgleichen von einem Affekte erfüllt sei, so werden wir von einem diesem gleichen Affekt erfüllt. Wenn wir den Gegenstand unseresgleichen hassen, so werden wir von dem entgegengesetzten Affekte und nicht von dem gleichen erfüllt (III. L. 23).

E. Diese Nachahmung der Affekte heisst, wenn sie auf die Trauer bezogen wird, Mitleid (III. L. 22 E.), auf die Begierde bezogen, Nacheiferung, welche mithin nichts Anderes ist, als die Begierde nach einem Gegenstande, die in uns daraus entspringt, dass wir uns vorstellen, Andere unseresgleichen haben dieselbe Begierde.[38])

Z. 1. Wenn wir uns vorstellen, dass Jemand, der uns gleichgültig ist, einen Gegenstand unseresgleichen mit Freude erfüllt, so werden wir ihn lieben. Wenn er umgekehrt nach unserer Meinung ihn mit Trauer erfüllt, so werden wir ihn hassen.

B. Dies wird auf dieselbe Weise aus dem vorgehenden Lehrsatz bewiesen, wie III. L. 22 u. III. L. 21.

Z. 2. Wir können einen Gegenstand, den wir bemitleiden, nicht deshalb hassen, weil sein Elend uns mit Trauer erfüllt.

B. Denn wenn wir ihn deshalb hassen könnten, so würden wir uns an seiner Trauer erfreuen (III. L. 23), was gegen die Voraussetzung ist.

Z. 3. Einen Gegenstand, den wir bemitleiden, streben wir, so viel wir können, von dem Elend zu befreien.

B. Das, was den Gegenstand unseres Mitleids mit Trauer erfüllt, erfüllt auch uns mit gleicher Trauer (III. L. 26), deshalb werden wir streben, Alles, was die Existenz desselben aufhebt oder es zerstört, in uns wach zu rufen (III. L. 13), d. h. wir werden es zu zerstören verlangen oder zu dessen Zerstörung bestimmt werden

(III. L. 9 F); folglich werden wir einen Gegenstand, den wir bemitleiden, von seinem Elend zu befreien suchen.

E. Dieser Wille oder dieses Verlangen wohlzuthun welches daraus entsteht, dass wir einen Gegenstand, dem wir eine Wohlthat erweisen wollen, bemitleiden, heisst Wohlwollen, welches daher nichts Anderes ist, als ein aus Mitleid entspringendes Begehren. Uebrigens sehe man in Betreff der Liebe und des Hasses gegen den, welcher einem Gegenstand unseresgleichen Gutes oder Uebles zugefügt hat, die Erläuterung zu III. L. 22.[39])

L. 28. *Alles, was nach unserer Vorstellung zur Freude führt, streben wir zu unterstützen, dass es sich verwirkliche; was aber nach unserer Vorstellung diesem widerstrebt und zur Trauer führt, das streben wir zu entfernen oder zu zerstören.*

B. Was nach unserer Vorstellung zur Freude führt, das streben wir nach Möglichkeit vorzustellen (III. L. 12), d. h. wir werden nach Möglichkeit streben, es als gegenwärtig oder wirklich existirend zu betrachten (II. L. 17). Aber das Streben der Seele oder Vermögen im Denken ist von Natur gleich und gleichzeitig mit dem Streben des Körpers oder Vermögen zu handeln (II. L. 7 Z. L. 11 Z.). Wir streben daher unbedingt dahin, dass es existirt; d. h. wir begehren und bezwecken es (was nach E. zu III. L. 9 dasselbe ist). Dies war das Erste. Wenn wir ferner das, was wir für die Ursache der Trauer halten, d. h. das, was wir hassen (III. L. 13 E.), für zerstört halten, so werden wir fröhlich sein (III. L. 20). Wir werden deshalb streben, es zu zerstören (nach dem ersten Theil dieses Beweises) oder von uns zu entfernen (III. L. 13), damit wir es nicht als gegenwärtig betrachten. Dies war das Zweite. Daher streben wir, dass Alles, was zur Freude u. s. w.[40])

L. 29. *Wir werden auch streben, Alles das zu thun, was nach unserer Meinung die Menschen mit Freude betrachten, und umgekehrt das zu thun vermeiden, was die Menschen nach unserer Vorstellung verabscheuen.* (Unter Menschen verstehe ich hier und im Folgenden solche, die für uns gleichgültig sind.)

B. Wenn wir uns vorstellen, dass Menschen etwas

lieben oder hassen, so werden wir es aus diesem Grunde ebenfalls lieben oder hassen (III. L. 27), d. h. wir werden aus diesem Grunde an der Gegenwart derselben Sache uns erfreuen oder betrüben (III. L. 13 E.). Wir werden daher streben, Alles das zu thun, was die Menschen nach unserer Meinung lieben oder mit Freude (III. L. 28) betrachten.[41])

E. Dieses Streben, etwas zu thun oder zu unterlassen, blos um den Menschen zu gefallen, heisst Ehrgeiz vorzüglich wenn wir mit solcher Heftigkeit der Menge zu gefallen streben, dass wir zu unserem oder Anderer Schaden etwas thun oder unterlassen; anderen Falls pflegt es Humanität genannt zu werden. Ferner nenne ich die Freude, mit der wir uns die Handlungen eines Anderen vorstellen, durch welche er uns zu erfreuen gestrebt hat, Lob; aber die Trauer, mit welcher wir die Handlung desselben verabscheuen, Tadel.[42])

L. 30. *Wenn Jemand etwas gethan hat, was nach seiner Meinung Andere mit Freude erfüllt, so wird er mit Freude erfüllt werden, begleitet von der Vorstellung seiner selbst als Ursache, oder er wird sich selbst mit Freude betrachten. Wenn er dagegen etwas gethan hat, was nach seiner Meinung die Andern mit Trauer erfüllt, so wird er sich selbst mit Trauer betrachten.*

B. Wer nach seiner Meinung die Anderen mit Freude oder Trauer erfüllt, wird dadurch selbst fröhlich oder traurig (III. L. 27). Da aber der Mensch durch die Erregungen, welche ihn zum Handeln bestimmen, seiner selbst bewusst wird (II. L. 19 und 23) so wird auch der, welcher etwas gethan hat, was nach seiner Meinung die Andern mit Freude erfüllt, auch selbst mit Freude und dem Bewusstsein seiner als Ursache erfüllt werden, d. h. er wird sich selbst mit Freude betrachten, und umgekehrt.

E. Da die Liebe Freude in Begleitung der Vorstellung einer äusseren Ursache und der Hass Trauer in Begleitung der Vorstellung einer äusseren Ursache ist (III. L. 13 E.), so wird diese Freude oder Trauer eine Art der Liebe oder des Hasses sein. Weil aber Liebe und Hass auf äussere Gegenstände sich beziehen, so werden diese Affekte andere Namen erhalten, nämlich die

Freude begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache den Namen **Ruhmgefühl** und die diesem entgegengesetzte Trauer den Namen **Scham**. Ich meine damit den Fall, wo die Freude oder Trauer daraus entspringt, dass der Mensch sich gelobt oder getadelt glaubt; sonst nenne ich die Freude, in Begleitung der Vorstellung einer äussern Ursache, **Selbstzufriedenheit**, und die ihr entgegengesetzte Trauer **Reue**. Weil es endlich möglich ist (II. L. 17 Z.), dass die Freude, mit welcher Jemand Andere zu erfüllen meint, eine blos eingebildete ist, und Jeder von sich Alles das vorzustellen strebt, was ihn nach seiner Meinung mit Freude erfüllt (III. L. 25), so kann es leicht kommen, dass der Ruhmsüchtige stolz wird und meint, er sei Allen angenehm, während er Allen lästig ist.[43])

L. 31. *Wenn wir meinen, dass ein Anderer etwas liebt, begehrt oder hasst, was wir selbst lieben, begehren oder hassen, so werden wir diesen Gegenstand um so beharrlicher lieben u. s. w. Wenn wir aber meinen, dass der Andere das, was wir lieben, verabscheut, oder umgekehrt, so werden wir ein Schwanken der Seele erleiden.*

B. Blos deshalb, weil ein Anderer nach unserer Meinung etwas liebt, werden wir es auch lieben (III. L. 27). Es ist aber angenommen, dass wir es schon ohnedem lieben, folglich tritt der Liebe eine neue Ursache hinzu, welche sie verstärkt, und wir werden daher das, was wir lieben, deshalb um so beharrlicher lieben. Ferner werden wir deshalb, weil nach unserer Meinung ein Anderer etwas verabscheut, es ebenfalls verabscheuen (III. L. 27). Nehmen wir nun an, dass wir zu gleicher Zeit es lieben, so werden wir zu gleicher Zeit es lieben und verabscheuen oder in einem Schwanken der Seele uns befinden (III. L. 17 E.).

Z. Aus diesem und dem Lehrsatz 28 folgt, dass Jeder, so viel er kann, strebt, dass Alle das lieben, was er liebt, und hassen, was er hasst; deshalb sagt der Dichter:

Hoffen zugleich und fürchten zugleich muss Jeder, der liebt,
Eisern ist, wer das Herz liebt, das ein Andrer verliess.

E. Dieses Streben, dass Alle es billigen, wenn man

liebt oder hasst, ist in der Wahrheit der Ehrgeiz (III. L. 29 E.).

Daher sehen wir, dass Jeder von Natur verlangt, die Andern sollen nach seinem Sinne leben. Wenn dies Alle in gleicher Weise verlangen, so sind sie Alle sich gleich hinderlich; und wenn Alle von Allen gelobt oder geliebt sein wollen, so werden sie einander hassen.[44])

L. 32. *Wenn Jemand nach unserer Meinung sich einer Sache erfreut, die nur Einer besitzen kann, so werden wir dahin streben, dass Jener der Sache sich nicht bemächtigt.*

B. Blos deshalb, weil ein Anderer nach unserer Meinung an einer Sache sich erfreut, werden wir sie lieben und streben, uns ihrer zu erfreuen (III. L. 27 u. Z. 1). Aber dieser Freude steht nach unserer Meinung entgegen (wie vorausgesetzt worden ist), dass Jener sich derselben Sache erfreut; deshalb werden wir dahin streben, dass er sich ihrer nicht bemächtigt (III. L. 28).

E. Man versteht hieraus, weshalb die Natur der Menschen meistentheils so beschaffen ist, dass sie die bemitleiden, denen es schlecht geht, und die beneiden, denen es gut geht, und zwar mit um so grösserem Hass, je mehr sie den Gegenstand lieben, dessen ein Anderer nach ihrer Meinung sich bemächtigt (III. L. 32). Man versteht ferner, wie aus derselben Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, welche die Menschen mitleidig macht, auch folgt, dass sie neidisch und ehrgeizig sind. Wenn wir die Erfahrung zu Rathe ziehen wollen, so sehen wir, dass sie dies Alles bestätigt; besonders wenn wir auf die Zeit unserer Jugend zurücksehen. Denn man sieht, dass Knaben, weil ihr Körper fortwährend wie im Gleichgewicht sich befindet, blos deshalb lachen oder weinen, weil sie Andere lachen oder weinen sehen; ebenso wollen sie das gleich nachahmen, was sie Andere thun sehen, und ebenso begehren sie Alles, was nach ihrer Vorstellung Andere ergötzt. Der Grund ist, weil die Bilder der Dinge, wie erwähnt, die eigenen Erregungen oder Zustände des menschlichen Körpers sind, mittelst welcher der menschliche Körper von äusseren Ursachen erregt und veranlasst wird, dies oder jenes zu thun.[45])

L. 33. *Wenn wir einen Gegenstand unseresgleichen lieben, so streben wir nach Möglichkeit zu bewirken, dass er uns wieder liebt.*

B. Wir streben einen geliebten Gegenstand, vor den übrigen, möglichst uns bildlich vorzustellen (III. L. 12). Wenn der Gegenstand also unseresgleichen ist, so werden wir streben, ihn vor den übrigen mit Freude zu erfüllen (III. L. 29); oder wir werden nach Möglichkeit zu bewirken streben, dass der geliebte Gegenstand mit Freude erfüllt werde, begleitet von der Vorstellung unserer selbst, d. h., dass er uns wieder liebe (III. L. 13 E.).[46])

L. 34. *Je grösser der Affekt ist, von dem ein geliebter Gegenstand nach unserer Meinung für uns erfüllt ist, desto mehr werden wir von Ruhmgefühl erfüllt sein.*

B. Wir streben soviel als möglich, dass der geliebte Gegenstand uns wieder liebe (III. L. 33), d. h., dass der geliebte Gegenstand mit Freude sich erfülle, unter Begleitung der Vorstellung von uns (III. L. 13 E.). Je grösser daher die Freude ist, von der wir den geliebten Gegenstand durch uns als Ursache erfüllt halten, desto mehr wird dieses Streben befördert, d. h., mit desto grösserer Freude werden wir erfüllt (III. L. 11 u. E.). Wenn wir deshalb uns freuen, weil wir einen Andern unseresgleichen mit Freude erfüllt haben, so werden wir uns selbst mit Freude betrachten (III. L. 30). Je grösser also der Affekt ist, von dem, nach unserer Meinung, der geliebte Gegenstand für uns erfüllt ist, mit desto grösserer Freude werden wir uns selbst betrachten, oder ein um so grösseres Ruhmgefühl werden wir empfinden (III. L. 30 E.).[47])

L. 35. *Wenn Jemand sich vorstellt, dass der geliebte Gegenstand sich mit einem Andern in gleicher oder engerer Freundschaft verbindet, als in der er den geliebten Gegenstand besessen hat, so wird er den geliebten Gegenstand hassen und den Andern beneiden.*

B. Je grösser die Liebe ist, von der wir den geliebten Gegenstand für uns erfüllt glauben, desto mehr werden wir uns von Ruhm erfüllt fühlen (III. L. 34) d. h. uns erfreuen (III. L. 30 E.). Deshalb werden wir

so viel als möglich streben, uns vorzustellen, dass der geliebte Gegenstand mit uns auf das Engste verbunden ist (III. L. 28). Dieses Streben oder Verlangen wird gesteigert, wenn wir meinen, dass der Andere dasselbe begehrt (III. L. 31). Aber es ist vorausgesetzt, dass dieses Streben oder Verlangen von dem Bilde des geliebten Gegenstandes unter Begleitung der Vorstellung dessen, mit dem er sich verbindet, gehemmt werde; wir werden also deshalb traurig sein (III. L. 11 E.) unter Begleitung der Vorstellung des geliebten Gegenstandes als Ursache und zugleich unter Begleitung des Bildes des Andern; d. h. wir werden den geliebten Gegenstand hassen und zugleich den Andern hassen (III. L. 13 E; L. 15 Z.), den wir beneiden werden, weil er sich an dem geliebten Gegenstande erfreut (III. L. 23).

E. Dieser mit Neid verbundene Hass gegen den geliebten Gegenstand heisst Eifersucht, welche mithin nichts Anderes ist, als ein Schwanken der Seele, aus Liebe und Hass zugleich entspringend, unter Begleitung der Vorstellung des Anderen, den man beneidet. Ueberdem wird dieser Hass gegen den geliebten Gegenstand nach Verhältniss der Freude um so grösser sein, je mehr der Eifersüchtige durch die gegenseitige Liebe des geliebten Gegenstandes erregt zu sein pflegte, und je mehr er auch von dem Affekt gegen den ergriffen war, der nach seiner Vorstellung den geliebten Gegenstand mit sich verbinden will. Denn wenn er diesen hasste, so wird er auch den geliebten Gegenstand hassen (III. L. 24), weil er sich vorstellt, dass dieser sich dessen erfreut, den er hasst, und auch deshalb (III. L. 15 Z.), weil er genöthigt ist, mit dem Bilde des geliebten Gegenstandes das Bild des Gehassten zu verbinden, welcher Grund gewöhnlich bei der Liebe zu einer Frau stattfindet. Denn wer sich vorstellt, dass eine Frau, welche er liebt, sich einem Andern hingiebt, wird sich nicht bloss betrüben, weil sein eigenes Begehren gehemmt ist, sondern er wird auch, weil er das Bild des geliebten Gegenstandes mit den Schamtheilen und Ausleerungen eines Andern verbinden muss, das Weib verabscheuen, wozu noch kommt, dass der Eifersüchtige nicht mit denselben Mienen von ihr empfangen wird, die sie ihm sonst zeigte, wodurch der Liebende ebenfalls betrübt wird, wie ich gleich zeigen werde.[48])

L. 36. *Wer sich eines Gegenstandes erinnert, der ihn einmal erfreut hat, sucht denselben unter gleichen Umständen zu besitzen, als da er das erste Mal sich dessen erfreut hat.*

B. Alles, was man zugleich mit dem erfreuenden Gegenstande gesehen hat, wird mittelbar eine Ursache der Freude (III. L. 15), also wird er das Alles zugleich mit dem erfreuenden Gegenstande zu besitzen wünschen (III. L. 28), d. h. er wird den Gegenstand mit all den Umständen zu besitzen wünschen, unter denen er das erste Mal sich an demselben ergötzt hat.

Z. Wenn der Liebende deshalb den Mangel eines dieser Umstände bemerkt, so wird er traurig werden.

B. Denn soweit er diesen Mangel bemerkt, soweit stellt er sich etwas vor, was die Existenz dieses fehlenden Gegenstandes ausschliesst. Da er aber nach diesem Gegenstand oder Umstand aus Liebe verlangt (III. L. 36), so wird er sich betrüben, so weit er sich vorstellt, dass er fehlt (III. L. 19).

E. Diese Trauer in Bezug auf die Abwesenheit dessen, was wir lieben, heisst Sehnsucht.[49])

L. 37. *Das Begehren, was aus Trauer oder Freude, aus Hass oder Liebe entsteht, ist um so stärker, je grösser dieser Affekt ist.*

B. Die Trauer mindert oder hemmt des Menschen Vermögen zu handeln (III. L. 11 E.), d. h. sie mindert oder hemmt das Bestreben des Menschen, in seinem Sein zu beharren (III. L. 7); sie widerspricht deshalb diesem Streben (III. L. 5), und das, was der von Trauer erfüllte Mensch strebt, ist, diese Trauer zu entfernen. Aber je grösser die Trauer ist, einem desto grösseren Theile von des Menschen Vermögen zu handeln muss sie sich nothwendig entgegenstellen; je grösser also die Trauer ist, mit einem desto grösseren Vermögen zu handeln wird der Mensch streben, die Trauer zu entfernen, d. h. mit desto grösserer Begierde oder Verlangen wird dieses geschehen (III. L. 9 E.). Weil ferner die Freude des Menschen Vermögen zu handeln vermehrt oder unterstützt, so ist leicht auf dieselbe Weise zu beweisen, dass der von Freude erfüllte Mensch nichts Anderes wünscht, als sie

sich zu erhalten, und zwar um so heftiger, je grösser die Freude ist. Endlich folgt in derselben Weise, dass, da Hass und Liebe selbst die Affekte der Freude sind, das Streben, Verlangen oder die Begierde, welche aus letzterer entspringt, im Verhältniss des Hasses und der Liebe wachsen wird.[50])

L. 38. *Wenn Jemand einen geliebten Gegenstand anfängt zu hassen, so dass die Liebe ganz verschwindet, so ird er diesen Gegenstand bei gleicher Ursache stärker hassen, als wenn er ihn nicht geliebt hätte, und um so stärker, je grösser die Liebe vorher gewesen ist.*

B. Denn wenn Jemand einen geliebten Gegenstand zu hassen beginnt, so werden mehrere seiner Begehrungen gehemmt, als wenn er ihn nie geliebt hätte. Denn die Liebe ist Freude, welche der Mensch so viel als möglich sich zu erhalten strebt (III. L. 13 E; L. 28), und zwar dadurch, dass er den geliebten Gegenstand als gegenwärtig betrachtet (III. L. 13 E.) und ihn, so viel er kann, mit Freude erfüllt (III. L. 21). Dieses Streben ist um so grösser (III. L. 37), je grösser die Liebe und das Streben ist, dass der geliebte Gegenstand ihn wieder liebe (III. L. 33).

Diese Bestrebungen werden durch den Hass des geliebten Gegenstandes gehemmt (III. L. 13 Z; L. 23), also auch deshalb wird der Liebende (III. L. 11 E.) mit Trauer und um so mehr erfüllt werden, je grösser seine Liebe gewesen ist; d. h. ausser der Trauer, welche die Ursache des Hasses geworden ist, entsteht eine andere Trauer daraus, dass er den Gegenstand geliebt hat, und er wird deshalb den geliebten Gegenstand mit um so grösserer Trauer betrachten, d. h. er wird ihn mehr hassen (III. L. 13 E.), als wenn er ihn gar nicht geliebt hätte, und um so mehr, je grösser seine Liebe gewesen ist.[51])

L. 39. *Wer Jemand hasst, wird streben, ihm ein Uebel zuzuwenden, wenn er nicht fürchtet, dass ein grösseres Uebel daraus für ihn selbst entspringt; umgekehrt wird der, welcher Jemand liebt, ihm nach demselben Gesetze wohl zu thun streben.*

B. Jemand hassen heisst, ihn als die Ursache einer Trauer sich vorstellen (III. L. 13 E.); deshalb wird der,

L. 36. *Wer sich eines Gegenstandes erinnert, der ihn einmal erfreut hat, sucht denselben unter gleichen Umständen zu besitzen, als da er das erste Mal sich dessen erfreut hat.*

B. Alles, was man zugleich mit dem erfreuenden Gegenstande gesehen hat, wird mittelbar eine Ursache der Freude (III. L. 15), also wird er das Alles zugleich mit dem erfreuenden Gegenstande zu besitzen wünschen (III. L. 28), d. h. er wird den Gegenstand mit all den Umständen zu besitzen wünschen, unter denen er das erste Mal sich an demselben ergötzt hat.

Z. Wenn der Liebende deshalb den Mangel eines dieser Umstände bemerkt, so wird er traurig werden.

B. Denn soweit er diesen Mangel bemerkt, soweit stellt er sich etwas vor, was die Existenz dieses fehlenden Gegenstandes ausschliesst. Da er aber nach diesem Gegenstand oder Umstand aus Liebe verlangt (III. L. 36), so wird er sich betrüben, so weit er sich vorstellt, dass er fehlt (III. L. 19).

E. Diese Trauer in Bezug auf die Abwesenheit dessen, was wir lieben, heisst Sehnsucht.[49])

L. 37. *Das Begehren, was aus Trauer oder Freude, aus Hass oder Liebe entsteht, ist um so stärker, je grösser dieser Affekt ist.*

B. Die Trauer mindert oder hemmt des Menschen Vermögen zu handeln (III. L. 11 E.), d. h. sie mindert oder hemmt das Bestreben des Menschen, in seinem Sein zu beharren (III. L. 7); sie widerspricht deshalb diesem Streben (III. L. 5), und das, was der von Trauer erfüllte Mensch strebt, ist, diese Trauer zu entfernen. Aber je grösser die Trauer ist, einem desto grösseren Theile von des Menschen Vermögen zu handeln muss sie sich nothwendig entgegenstellen; je grösser also die Trauer ist, mit einem desto grösseren Vermögen zu handeln wird der Mensch streben, die Trauer zu entfernen, d. h. mit desto grösserer Begierde oder Verlangen wird dieses geschehen (III. L. 9 E.). Weil ferner die Freude des Menschen Vermögen zu handeln vermehrt oder unterstützt, so ist leicht auf dieselbe Weise zu beweisen, dass der von Freude erfüllte Mensch nichts Anderes wünscht, als sie

sich zu erhalten, und zwar um so heftiger, je grösser die Freude ist. Endlich folgt in derselben Weise, dass, da Hass und Liebe selbst die Affekte der Freude sind, das Streben, Verlangen oder die Begierde, welche aus letzterer entspringt, im Verhältniss des Hasses und der Liebe wachsen wird. [50])

L. 38. *Wenn Jemand einen geliebten Gegenstand anfängt zu hassen, so dass die Liebe ganz verschwindet, so ird er diesen Gegenstand bei gleicher Ursache stärker hassen, als wenn er ihn nicht geliebt hätte, und um so stärker, je grösser die Liebe vorher gewesen ist.*

B. Denn wenn Jemand einen geliebten Gegenstand zu hassen beginnt, so werden mehrere seiner Begehrungen gehemmt, als wenn er ihn nie geliebt hätte. Denn die Liebe ist Freude, welche der Mensch so viel als möglich sich zu erhalten strebt (III. L. 13 E; L. 28), und zwar dadurch, dass er den geliebten Gegenstand als gegenwärtig betrachtet (III. L. 13 E.) und ihn, so viel er kann, mit Freude erfüllt (III. L. 21). Dieses Streben ist um so grösser (III. L. 37), je grösser die Liebe und das Streben ist, dass der geliebte Gegenstand ihn wieder liebe (III. L. 33).

Diese Bestrebungen werden durch den Hass des geliebten Gegenstandes gehemmt (III. L. 13 Z; L. 23), also auch deshalb wird der Liebende (III. L. 11 E.) mit Trauer und um so mehr erfüllt werden, je grösser seine Liebe gewesen ist; d. h. ausser der Trauer, welche die Ursache des Hasses geworden ist, entsteht eine andere Trauer daraus, dass er den Gegenstand geliebt hat, und er wird deshalb den geliebten Gegenstand mit um so grösserer Trauer betrachten, d. h. er wird ihn mehr hassen (III. L. 13 E.), als wenn er ihn gar nicht geliebt hätte, und um so mehr, je grösser seine Liebe gewesen ist. [51])

L. 39. *Wer Jemand hasst, wird streben, ihm ein Uebel zuzuwenden, wenn er nicht fürchtet, dass ein grösseres Uebel daraus für ihn selbst entspringt; umgekehrt wird der, welcher Jemand liebt, ihm nach demselben Gesetze wohl zu thun streben.*

B. Jemand hassen heisst, ihn als die Ursache einer Trauer sich vorstellen (III. L. 13 E.); deshalb wird der,

welcher Jemand hasst, ihn zu entfernen oder zu vernichten streben (III. L. 28). Wenn er jedoch daraus etwas Trauriges oder ein grösseres Uebel (was dasselbe ist) für sich befürchtet, und er glaubt, dies vermeiden zu können, wenn er dem Gehassten das beabsichtigte Uebel nicht zufügt, so wird er streben, dieses Uebel abzuhalten (III. L. 28), und zwar in stärkerem Grade (III. L. 27), als mit dem er das Uebel zufügen wollte; jenes wird deshalb, wie gesagt, die Oberhand behalten. Der zweite Theil des Beweises ist ebenso zu führen. Wer also Jemand hasst, wird u. s. w.

E. Unter Gut verstehe ich hier alle Arten der Freude und ferner, was zu ihr führt und was irgend ein Begehren befriedigt; unter Uebel dagegen alle Arten der Trauer und vorzüglich das, was ein Begehren vergeblich macht. Denn ich habe oben gezeigt (III. L. 9 E.), dass wir nichts begehren, weil wir es für gut halten, sondern umgekehrt, weil wir etwas begehren, nennen wir etwas gut, und ebenso nennen wir das, was wir verabscheuen, ein Uebel. Deshalb bestimmt oder schätzt Jeder nach seinen Affekten, was gut, was schlecht, was besser, was schlechter und endlich was das Beste und das Schlechteste sei. So hält ein Geiziger den Ueberfluss an Geld für das Beste und dessen Mangel für das Schlimmste; der Ehrgeizige verlangt dagegen nach nichts so, als nach Ruhm, und umgekehrt scheut er nichts mehr, als Schande. Dem Neidischen ist ferner nichts angenehmer als das Unglück des Andern, und nichts lästiger, als das Glück desselben. So hält Jeder nach seinem Affekt eine Sache für gut oder schlecht, für nützlich oder schädlich. Uebrigens heisst der Affekt, welcher den Menschen bestimmt, das nicht zu wollen, was er will, und das zu wollen, was er nicht will, Besorgniss. Diese ist mithin nichts Anderes, als die Furcht, insofern der Mensch dadurch bestimmt wird, ein vermeintlich kommendes Uebel durch ein kleineres zu vermeiden (III. L. 28). Wenn das Uebel, was er fürchtet, die Schande ist, so heisst die Besorgniss Scham. Wenn endlich das Streben, ein kommendes Uebel zu vermeiden durch die Besorgniss vor einem andern Uebel so gehemmt wird, dass der Mensch nicht weiss, welches er lieber will, so heisst diese Furcht Bestürzung, namentlich wenn die beiden gefürchteten Uebel zu den grossen gehören.[52])

L. 40. *Wer sich von Jemand für gehasst hält und glaubt, dass er ihm keine Ursache dazu gegeben habe, wird ihn ebenfalls hassen.*

B. Wer sich Jemand als von Hass erfüllt vorstellt, wird dadurch auch mit Hass erfüllt (III. L. 27), d. h. mit Trauer, welche von der Vorstellung einer äusseren Ursache begleitet ist (III. L. 13 E.). Er stellt sich aber keine andere Ursache seiner Trauer vor (nach der Annahme), als Jenen, von dem er gehasst wird. Deshalb wird die Vorstellung, dass wir von Jemand gehasst werden, uns mit Trauer erfüllen, unter Begleitung der Vorstellung Jenes, der uns hasst; d. h. wir werden ihn ebenfalls hassen (III. L. 13 E.).

E. Wenn man glaubt, dass man eine gerechte Ursache zum Hass gegeben habe, so wird man von Scham erfüllt (III. L. 30 u. E.). Doch geschieht dies selten (III. L. 25). Uebrigens kann diese Gegenseitigkeit des Hasses auch dadurch entstehen, dass aus dem Hass das Streben entsteht, dem Gehassten ein Uebel zuzufügen (III. L. 39). Wer also sich von einem Andern für gehasst hält, wird ihn als die Ursache eines Uebels oder einer Trauer vorstellen, und er wird deshalb von Trauer ergriffen werden, d. h. von der Furcht unter Begleitung der Vorstellung dessen, von dem er gehasst wird, als Ursache; er wird ihn also wieder hassen.

Z. 1. Wer glaubt, dass der Mensch, welchen er liebt, ihn hasst, wird von Hass und Liebe zugleich erfasst werden. Denn insofern er sich für gehasst hält, wird er bestimmt, ihn wieder zu hassen (III. L. 40); aber er liebt ihn nichts destoweniger, nach der Annahme; deshalb wird er von Hass und Liebe zugleich ergriffen sein. [58])

Z. 2. Wenn wir glauben, dass uns von Jemand, der uns bisher gleichgültig gewesen ist, aus Hass ein Uebel zugefügt worden sei, so werden wir sofort streben, ihm dieses Uebel ebenfalls zuzufügen.

B. Wer glaubt, dass ein Anderer ihn hasst, wird ihn wieder hassen (III. L. 40), und er wird suchen, sich an Alles zu erinnern, was Jenen mit Trauer erfüllen kann (III. L. 26), und er wird streben, ihm dies zuzufügen (III. L. 39). Aber das Erste, an das er sich erinnert, ist (nach der Voraussetzung) das Uebel, was ihm selbst

von Jenen zugefügt worden; deshalb wird er sofort streben, ihm dieses auch zuzufügen.

E. Das Streben, dem, welchen wir hassen, ein Uebel zuzufügen, heisst Zorn, und das Streben, ein empfangenes Uebel zu vergelten, Rache.[54])

L. 41. *Wenn Jemand sich von einem Anderen für geliebt hält und glaubt, dazu keine Veranlassung gegeben zu haben* (was nach III. L. 15 Z. und L. 16 möglich ist), *so wird er ihn wieder lieben.*

B. Dieser Lehrsatz wird ebenso wie der vorgehende bewiesen; auch ist dessen Erläuterung zu beachten.

E. Wenn Jemand glaubt, dem Andern eine genügende Ursache zur Liebe gegeben zu haben, so wird er sich dessen rühmen (III. L. 30 mit E.), was häufiger geschieht, (III. L. 25), und dessen Gegentheil, wie erwähnt, dann eintritt, wenn Jemand sich von einem Anderen für gehasst hält (III. L. 40 E.). Ferner heisst diese erwidernde Liebe und damit das Streben, dem wohl zu thun (III. L. 39), der uns liebt, d. h. der uns wohl zu thun sucht (III. L. 39), Erkenntlichkeit oder Dankbarkeit. Hieraus erhellt, dass die Menschen weit bereiter zur Rache sind, als zur Erwiderung einer Wohlthat.

Z. Wer glaubt, dass der, welchen er hasst, ihn liebe, wird zugleich von Hass und Liebe ergriffen sein; dies wird ebenso wie der vorgehende Zusatz bewiesen.

E. Ueberwiegt der Hass, so wird er dem Liebenden ein Uebel zufügen, welcher Affekt Grausamkeit genannt wird, vorzüglich wenn man glaubt, dass der Liebende, nach der gewöhnlichen Meinung, keinen Grund zum Hass gegeben habe.[55])

L. 42. *Wenn Jemand aus Liebe oder in Hoffnung eines Ruhmgefühls einem Andern eine Wohlthat erwiesen hat, so wird er sich betrüben, wenn er sieht, dass diese mit undankbarem Sinn empfangen wird.*

B. Wer einen Gegenstand seinesgleichen liebt, wird möglichst streben, dass dieser ihn wieder liebt (III. L. 33). Wer daher aus Liebe einem Andern eine Wohlthat erwiesen hat, thut es mit dem Wunsche, wieder geliebt zu werden, d. h. in Hoffnung eines Ruhmgefühls oder einer Freude (III. L. 34; L. 30 E.). Deshalb wird er mög-

lichst streben, diese Ursache des Ruhmgefühls sich vorzustellen oder als gegenwärtig zu schauen (III. L. 12). Aber (nach der Voraussetzung) stellt er sich etwas Anderes vor, was die Existenz dieser Ursache ausschliesst; also wird er dadurch betrübt sein (III. L. 19.).[56])

L. 43. *Der Hass wird durch Erwiderung des Hasses vergrössert und kann umgekehrt durch Liebe getilgt werden.*

B. Wenn Jemand glaubt, dass der, den er hasst, auch ihn hasst, so entsteht daraus ein neuer Hass (III. L. 40), während der erste noch fortbesteht (nach der Annahme). Wenn er dagegen glaubt, dass der Gehasste von Liebe gegen ihn erfüllt ist, so betrachtet er sich selbst mit Freude, so weit er sich dies vorstellt (III. L. 30), und insoweit wird er streben, ihm zu gefallen (III. L. 29), d. h. insoweit wird er streben, ihn nicht zu hassen oder nicht mit Trauer zu erfüllen (III. L. 40). Dieses Streben wird gross oder klein sein nach dem Affekt, aus dem es entspringt (III. L. 37). Ist es grösser, als das aus dem Hass entsprungene, wonach er den Gehassten mit Trauer zu erfüllen strebt (III. L. 26), so wird es überwiegen und den Hass in der Seele vertilgen.

L. 44. *Ein Hass, der durch die Liebe vollständig besiegt ist, geht in Liebe über, und diese Liebe ist dann grösser, als wenn kein Hass vorausgegangen wäre.*

B. Dieser Beweis geschieht in derselben Weise wie beim Lehrsatz III. 38. Denn wer einen Gegenstand, welchen er hasste, oder mit Trauer zu betrachten pflegte, zu lieben anfängt, ist schon dadurch allein erfreut, dass er liebt, und zu dieser in der Liebe (siehe die Def. III. L. 13 E.) enthaltenen Freude tritt jene hinzu, welche daraus entspringt, dass das Streben, die Trauer zu entfernen, welche der Hass enthält, sehr unterstützt wird, unter Begleitung der Vorstellung des Gehassten als Ursache (III. L. 37).

E. Obgleich die Sache sich so verhält, so wird doch Niemand begehren, einen Gegenstand deshalb zu hassen oder ihn mit Trauer zu erfüllen, nur damit er selbst die erwähnte höhere Freude daraus geniesse; d. h. Niemand wird wünschen, dass ihm ein Schaden zugefügt werde,

um der Hoffnung willen, diesen Schaden ersetzt zu erhalten, und Niemand wird sich eine Krankheit wünschen um der Hoffnung des Genesens willen. Denn Jeder wird immer streben, sein Dasein zu erhalten und die Trauer möglichst fern zu halten. Wäre es indess möglich, dass ein Mensch begehrte, Jemand zu hassen, um ihm dann mit um so grösserer Liebe zugethan zu sein, so müsste er wünschen, ihn immer zu hassen. Denn je grösser der Hass gewesen ist, desto grösser wird die Liebe sein, und er wird deshalb immer wünschen, dass der Hass noch mehr wachse. Ebenso wird ein Mensch begehren, noch immer kränker zu werden, um eine grössere Freude aus der hergestellten Gesundheit später zu geniessen; er müsste deshalb streben, immer krank zu sein, was widersinnig ist (III. L. 6).[57])

L. 45. *Wenn Jemand glaubt, dass ein anderer Gegenstand seinesgleichen einen andern Gegenstand seinesgleichen, welchen er selbst liebt, hasst, so wird er jenen auch hassen.*

B. Denn der geliebte Gegenstand wird den, der ihn hasst, wieder hassen (III. L. 40), folglich wird der Liebende, welcher glaubt, dass Jemand den geliebten Gegenstand hasst, glauben, dass dadurch der geliebte Gegenstand von Hass, d. h. Trauer erfüllt ist (III. L. 13 E.) und folglich wird er betrübt sein (III. L. 21), und zwar unter Begleitung der Vorstellung dessen, der den geliebten Gegenstand hasst, als Ursache, d. h. er wird diesen selbst hassen (III. L. 13 E.).[58])

L. 46. *Wenn Jemand von einem Andern, der anderen Standes oder anderer Nation ist als die seinige, mit Freude oder Trauer erfüllt worden ist, in Begleitung einer Vorstellung desselben unter dem allgemeinen Namen des Standes oder der Nation als Ursache, so wird er nicht blos diesen, sondern alle Personen dieses Standes oder dieser Nation lieben oder hassen.*

B. Der Beweis dieses Satzes erhellt aus III. L. 16.[59])

L. 47. *Die Freude, welche davon kommt, dass wir glauben, ein gehasster Gegenstand werde zerstört oder mit einem Uebel behaftet, entsteht nicht ohne eine gewisse Trauer der Seele.*

B. Dies erhellt aus III. L. 27, denn so weit wir glauben, dass ein Gegenstand unseresgleichen von Trauer erfüllt wird, werden wir selbst traurig.

E. Dieser Lehrsatz kann auch aus II. L. 17 Z. bewiesen werden. Denn so oft wir uns einer Sache erinnern, so werden wir sie als gegenwärtig auffassen, obgleich sie wirklich nicht existirt, und der Körper wird ebenso erregt werden. So lange daher das Andenken der Sache besteht, so lange wird der Mensch bestimmt, sie mit Trauer zu betrachten. Diese Bestimmung wird zwar, während das Bild der Sache noch besteht, durch die Erinnerung jener Dinge gehemmt, welche deren Existenz ausschliessen; aber sie wird davon nicht aufgehoben. Der Mensch freut sich also nur insoweit, als diese Bestimmung gehemmt wird, und daher kommt es, dass diese Freude, welche aus dem Unglück einer gehassten Sache entspringt, so oft wiederkehrt, als wir uns derselben Sache erinnern. Denn wenn, wie gesagt, das Bild dieser Sache erweckt wird, so bestimmt es, weil es die Existenz derselben enthält, den Menschen, sie mit derselben Trauer zu betrachten, mit der es früher geschah, als sie existirte. Weil indess der Mensch mit dem Bilde dieser Sache andere verbunden hat, welche die Existenz derselben ausschliessen, so wird diese Veranlassung zur Trauer sofort gehemmt, und der Mensch ist wieder fröhlich, und zwar so oft, als sich dies wiederholt.

Dies ist auch die Ursache, weshalb man sich freut, so oft man sich eines vergangenen Uebels entsinnt, und weshalb die Erzählung von Gefahren, von denen man befreit worden ist, Freude macht. Denn wenn man sich eine Gefahr vorstellt, nimmt man sie als eine kommende und wird dadurch zur Furcht bestimmt; aber diese Bestimmung wird wieder durch die Vorstellung der Befreiung gehemmt, welche sich mit der Vorstellung der Gefahr verknüpft hat, als man von ihr befreit worden ist; diese macht wieder sicher, und man ist wieder froh. [60])

L. 48. *Die Liebe und der Hass, z. B. gegen Peter, wird aufgehoben, wenn die Trauer, welche dieser, und wenn die Freude, welche jene enthält, sich mit der Vorstellung einer anderen Ursache verbindet. Beide Affekte*

vermindern sich, wenn Peter nicht für die alleinige Ursache derselben gehalten worden ist.

B. Dies erhellt aus der blossen Definition der Liebe und des Hasses (III. L. 13 E.), denn die Freude wird nur deshalb zur Liebe und die Trauer zum Hass gegen Peter, weil er für die Ursache derselben gehalten wird; ist die Annahme ganz oder zum Theil beseitigt, so verschwindet auch der Affekt gegen Peter ganz oder zum Theil.[61])

L. 49. *Die Liebe und der Hass gegen einen Gegenstand, den man für frei hält, muss bei gleicher Ursache grösser sein, als gegen einen unfreien Gegenstand.*

B. Ein Gegenstand, den man für frei hält, muss durch sich und ohne Anderes vorgestellt werden (I. D. 7); wenn wir daher einen solchen für die Ursache der Freude oder der Trauer nehmen (III. L. 13 E.), so werden wir ihn lieben oder hassen, und zwar in der stärksten Weise, welche für den gegebenen Affekt möglich ist (III. L. 48). Wenn wir aber den Gegenstand, welcher die Ursache derselben Affekte ist, für einen unfreien halten, dann nehmen wir ihn nicht für die alleinige Ursache derselben, sondern rechnen auch Anderes als Ursache hinzu (I. D. 7), und deshalb wird die Liebe und der Hass gegen den Gegenstand schwächer sein (III. L. 48).

E. Daraus erklärt sich, dass Menschen sich mehr wie andere Dinge gegenseitig lieben oder hassen; sie halten sich nämlich für frei, und dazu kommt noch die Nachahmung der Affekte, worüber III. L. 27, 34, 40 und 43 einzusehen sind.[62])

L. 50. *Jeder Gegenstand kann zufällig die Ursache einer Hoffnung oder einer Furcht werden.*

B. Dieser Lehrsatz wird auf dieselbe Weise bewiesen, wie III. L. 15 in Verbindung mit III. L. 18 E.

E. Die Gegenstände, welche zufällig die Ursache der Hoffnung und Furcht sind, heissen g u t e oder s c h l e c h t e V o r z e i c h e n. Soweit sie die Ursache der Hoffnung und Furcht sind, soweit sind sie Ursachen der Freude oder Trauer (III. L. 18 E. 2), und folglich lieben oder hassen wir sie insoweit (III. L. 15 Z), und streben, sie als Mittel für das, was wir hoffen, anzuhalten oder als Hindernisse

und Ursachen der Furcht abzuwenden (III. L. 28). Ferner folgt aus III. L. 25, dass wir von Natur so beschaffen sind, dass wir das leicht glauben, was wir hoffen, und schwer, was wir fürchten, und unser Urtheil hierüber mehr, als recht ist, dadurch bestimmen lassen. Daraus sind die abergläubischen Meinungen entstanden, von denen die Menschen überall geplagt sind.

Uebrigens ist es wohl nicht nothwendig, hier die Schwankungen der Seele darzulegen, welche aus der Hoffnung oder Furcht entspringen, da schon aus der blossen Definition dieser Affekte sich ergiebt, dass es keine Hoffnung ohne Furcht und keine Furcht ohne Hoffnung giebt (wie an seinem Orte ausführlich erklärt worden ist). Ausserdem lieben oder hassen wir etwas in demselben Grade, wie wir es hoffen oder fürchten; das von der Liebe und dem Hass Gesagte wird daher Jeder leicht auf die Hoffnung und die Furcht anwenden können.[63])

L. 51. *Verschiedene Menschen können von demselben Gegenstande auf verschiedene Weise erregt werden, und derselbe Mensch kann von demselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten verschieden erregt werden.*

B. Der menschliche Körper wird von äusseren Körpern auf verschiedene Weise erregt (II. H. 3). Es können deshalb zwei Menschen zu gleicher Zeit auf verschiedene Weise erregt sein, folglich auch von ein und demselben Gegenstande verschieden erregt werden (A. 1 nach II. L. 13 Ln. 3). Ferner kann der menschliche Körper bald auf diese, bald auf jene Weise erregt werden und daher von demselben Gegenstande, zu verschiedenen Zeiten, verschieden erregt werden (A. 1 nach II. L. 13 Ln. 3).[64])

E. Man sieht hieraus, wie es möglich ist, dass Einer liebt, was der Andere hasst, und Einer fürchtet, was der Andere nicht fürchtet; und dass derselbe Mensch jetzt das liebt, was er früher hasste, und jetzt das wagt, was er früher fürchtete, u. s. w. Es ergiebt sich ferner, dass weil Jeder nach seinen Affekten urtheilt, was gut und schlecht, besser und schlimmer ist (III. L. 39 E.), die Menschen sowohl in den Urtheilen, wie in den Affekten von einander abweichen. (Die Möglichkeit dazu, trotzdem dass die menschliche Seele ein Theil des göttlichen Verstandes ist, ist II. L. 17 E. dargelegt worden.) Wenn wir

die Menschen unter einander vergleichen, so unterscheiden wir sie daher nach dem Unterschiede ihrer Affekte von uns und nennen diesen kühn, jenen furchtsam, oder sonst wie. So werde ich z. B. den muthig nennen, welcher ein Uebel verachtet, was ich zu fürchten pflege. Wenn ich ausserdem bemerke, dass seine Begierde, dem Gegner zu schaden und dem Freunde wohlzuthun, durch die Furcht vor einem Uebel nicht gehemmt wird, vor dem ich gewöhnlich zurückweiche, so werde ich ihn kühn nennen. Ferner wird mir derjenige als furchtsam gelten, der ein Uebel fürchtet, was ich zu verachten pflege; wenn ich ausserdem bemerke, dass seine Begierde durch die Furcht vor einem Uebel gehemmt wird, welches mich nicht abschrecken kann, so werde ich ihn kleinmüthig nennen.

In dieser Weise wird Jeder sein Urtheil fällen. Bei dieser Natur der Menschen und der Unbeständigkeit ihres Urtheils, und da die Menschen oft blos nach dem Gefühl über die Dinge urtheilen, und da die Gegenstände, welche sie für fröhliche oder traurige halten, und deshalb zu befördern oder zu entfernen streben (III. L. 28), oft nur eingebildete sind, so kann man, ohne dass ich noch an die Ungewissheit der Dinge zu erinnern brauche, wie sie im II. Theil dargelegt worden sind, leicht begreifen, dass der Mensch oft die Ursache sein kann, sich zu betrüben oder zu erfreuen, oder dass er von diesen Affekten erfasst wird, unter Begleitung der Vorstellung seiner selbst als Ursache. Hieraus ergiebt sich leicht, was die Reue und die Selbstzufriedenheit ist. Die Reue ist nämlich Trauer unter Begleitung der Vorstellung seiner selbst als Ursache, und die Selbstzufriedenheit ist Freude in gleicher Weise. Diese Affekte sind sehr heftig, weil die Menschen sich für frei halten. (III. L. 49.)[65])

L. 52. *Einen Gegenstand, den wir zugleich mit andern früher gesehen haben, oder der nach unserer Meinung nichts an sich hat, was nicht mehreren Gegenständen gemeinsam ist, werden wir nicht so lange betrachten, als einen, der nach unserer Auffassung etwas Eigenthümliches hat.*

B. Sobald wir uns einen Gegenstand vorstellen, den

wir mit anderen gesehen haben, so werden wir uns sofort dieser andern entsinnen (II. L. 18 u. E.), und so werden wir aus der Betrachtung des einen in die Betrachtung des andern gerathen. Ebenso verhält es sich mit einem Gegenstande, der nach unserer Vorstellung nur Gemeinsames mit andern enthält. Denn eben deshalb meinen wir in ihnen nichts zu schauen, was wir nicht vorher schon mit andern gesehen haben. Wenn wir aber annehmen, dass wir uns in einem Gegenstand etwas Eigenthümliches vorstellen, was wir vorher noch nicht gesehen haben, so heisst dies nichts Anderes, als dass die Seele bei der Beschauung dieses Gegenstandes nichts in sich hat, auf dessen Betrachtung sie durch die Betrachtung dieses gerathen könnte; sie ist daher nur veranlasst, diesen zu betrachten. Deshalb werden wir einen Gegenstand u. s. w.[66])

E. Diese Erregung der Seele oder diese bildliche Vorstellung einer besonderen Sache heisst, so weit sie blos in der Seele besteht, Bewunderung. Kommt sie von einem Gegenstande, den wir fürchten, so heisst sie Bestürzung, weil die Bewunderung eines Uebels den Menschen in dessen Betrachtung so schwebend erhält, dass er nicht vermag an das zu denken, wodurch er dieses Uebel vermeiden könnte. Wenn aber das, was wir bewundern, eines Menschen Klugheit, Fleiss oder dergl. ist, so wird jene Bewunderung Ehrfurcht genannt, indem wir sehen, dass der Mensch dadurch uns weit übertrifft. Wenn wir eines Menschen Zorn, Neid u. s. w. bewundern, so heisst dies Abscheu. Wenn wir ferner eines Menschen, den wir lieben, Klugheit, Fleiss u. s. w. bewundern, so wird die Liebe dadurch steigen (III. L. 12), und diese mit Bewunderung oder Ehrfurcht verbundene Liebe heisst Ergebenheit. Auf diese Weise kann man sich auch den Hass, die Hoffnung, die Zuversicht und andere Affekte mit Bewunderung verbunden, vorstellen und so mehr Affekte ableiten, als gebräuchliche Worte dafür vorhanden sind. Daraus erhellt, dass die Namen der Affekte mehr nach ihrem gewöhnlichen Gebrauche, als nach ihrer genauen Kenntniss gebildet worden sind.

Der Bewunderung steht die Verachtung gegenüber, deren Ursache meist folgende ist. Wenn wir sehen, dass Jemand eine Sache bewundert, liebt, fürchtet, oder

wenn wir einen Gegenstand wegen seiner zunächt hervortretenden Aehnlichkeit mit bewunderten, geliebten oder gefürchteten Gegenständen ebenfalls bewundern, lieben, fürchten u. s. w. (III. L. 15 u. Z., L. 27), alsdann aber durch die Gegenwart oder genauere Betrachtung des Gegenstandes genöthigt sind, Alles das von ihm zu verneinen, was die Ursache der Bewunderung, der Liebe, der Furcht u. s. w. sein kann, so ist die Seele durch diese Gegenwart der Sache mehr veranlasst, an das darin Fehlende, als an das darin Befindliche zu denken; während sie doch sonst wegen der Gegenwart des Gegenstandes vorzüglich an das zu denken pflegt, was in dem Gegenstande ist. So wie nun die Ergebenheit aus der Bewunderung einer Sache entsteht, die wir lieben, so entsteht der Spott aus der Verachtung eines Gegenstandes, den wir hassen oder fürchten; ebenso die Geringschätzung aus der Verachtung der Dummheit, wie die Verehrung aus der Bewunderung der Klugheit.

Auf diese Weise kann man sich auch eine Verbindung der Liebe, der Hoffnung, des Ehrgeizes und anderer Affekte mit der Verachtung denken und so mannigfache Affekte daraus ableiten, welche man ebenfalls nicht mit besondern Worten zu bezeichnen pflegt.[67])

L. 53. *Wenn die Seele sich selbst und ihr Vermögen zu handeln betrachtet, so ist sie erfreut, und zwar um so mehr, je bestimmter sie sich und dies Vermögen vorstellt.*

B. Der Mensch kennt sich selbst nur durch die Zustände seines Körpers und deren Vorstellungen (II. L. 19 u. 23). Wenn es also geschieht, dass sich die Seele selbst betrachten kann, so wird angenommen, dass sie dadurch zu grösserer Vollkommenheit vorschreitet, d. h. dass sie von Freude erfüllt ist III. L. 11 E.), und zwar um so mehr, je bestimmter sie sich und ihr Vermögen zu handeln vorstellen kann.

Z. Diese Freude wird gesteigert, je mehr ein Mensch sich von Andern gelobt vorstellt. Denn je mehr er sich vorstellt, dass dieses geschieht, desto höher hält er die Freude, welche Andere über ihn empfinden, und zwar unter Begleitung seiner als Ursache (III. L. 29 E.), und deshalb wird er selbst von grösserer Freude erfüllt, unter

Begleitung der Vorstellung seiner selbst als Ursache. (III. L. 27) [68])

L. 54. *Die Seele strebt, nur das sich vorzustellen, was ihr Vermögen zu handeln setzt.*

B. Das Streben oder die Macht der Seele ist ihr Wesen selbst (III. L. 7). Das Wesen der Seele bejaht aber nur das, was die Seele ist und vermag (wie von selbst klar ist), und nicht das, was sie nicht ist und nicht vermag; deshalb strebt sie, nur das vorzustellen, was ihr Vermögen zu handeln bejaht oder setzt. [69])

L. 55. *Wenn die Seele ihre Ohnmacht sich vorstellt, wird sie dadurch betrübt.*

B. Das Wesen der Seele bejaht nur das, was die Seele ist oder vermag, d. h. es ist der Natur der Seele entsprechend, sich nur das vorzustellen, was ihr Vermögen zu handeln setzt (III. L. 54). Wenn ich also sage, dass die Seele, wenn sie sich selbst betrachtet, ihre Ohnmacht betrachtet, so heisst dies nur, dass dann das Streben der Seele, sich etwas vorzustellen, was ihr Vermögen zu handeln setzt, gehemmt werde, d. h. dass die Seele sich betrübe (III. L. 11 E.).

Z. 1. Diese Trauer steigert sich daher, wenn man sich von Andern getadelt glaubt, was ebenso bewiesen wird, wie der Zusatz zu III. L. 53.

E. Diese Trauer in Begleitung der Vorstellung unserer Schwäche heisst: Niedergeschlagenheit; die Freude aber, die aus der Betrachtung unserer entspringt, Selbstliebe oder Selbstzufriedenheit. Da diese so oft sich wiederholt, als der Mensch seine Tugenden und sein Vermögen zu handeln betrachtet, so kommt es, dass Jeder so gerne seine Thaten zu erzählen und die Kraft seines Körpers wie seiner Seele zu zeigen sich beeifert, so dass die Menschen einander deshalb lästig werden. Es folgt daraus ferner, dass die Menschen von Natur neidisch sind (III. L. 24 E.; L. 32 E.), d. h. dass sie sich über die Schwäche ihrer Nebenmenschen freuen und über deren Tugenden betrüben. Denn so oft Jemand an seine Handlungen denkt, so oft wird er fröhlich (III. L. 53), und zwar um so mehr, je mehr Vollkommenheit nach seiner Meinung seine Handlungen ausdrücken, und

je deutlicher er sie sich vorstellt, d. h. je mehr er sie von andern unterscheiden und als eigenthümliche Gegenstände betrachten kann. Daher wird sich Jeder bei der Betrachtung seiner dann am meisten freuen, wenn er etwas in sich bemerkt, was den Andern fehlt. Wenn aber das, was er von sich bejaht, sich auf die universelle Vorstellung des Menschen oder des Geschöpfes bezieht, so wird er nicht so fröhlich sein. Umgekehrt wird er sich betrüben, wenn er bei Vergleichung seiner mit Anderer Handlungen die seinigen für die schwächeren hält. Er wird streben, diese Trauer zu entfernen III. L. 28), indem er die Handlungen seiner Nebenmenschen herabzieht oder die seinigen möglichst verschönert.

Es erhellt, dass die Menschen von Natur zu Hass und Neid geneigt sind und die Erziehung befördert dies. Denn die Eltern pflegen die Kinder nur durch die Reizmittel der Ehre und des Neides zur Tugend anzuhalten.

Man kann mir indess entgegnen, dass wir ja oft die Tugenden der Menschen bewundern und sie verehren. Um diesen Einwand zu heben, will ich folgenden Zusatz beifügen.

Z. 2. Jeder beneidet nur Seinesgleichen um seine Tugend.

B. Der Neid ist Hass (III. L. 24 E.) oder Trauer (III. L. 13 E.), d. h. ein Zustand, welcher des Menschen Vermögen oder Begehren zu handeln hemmt (III. L. 11 E.). Aber der Mensch strebt und wünscht nur das zu thun (III. L. 9 E.), was aus seiner gegebenen Natur folgen kann. Daher wünscht der Mensch nicht, dass ein Vermögen zu handeln oder (was dasselbe ist) eine Tugend ihm beigelegt werde, welche der Natur eines Andern eigenthümlich und seiner eignen fremd ist. Deshalb kann sein Begehren nicht gehemmt, d. h. er selbst nicht betrübt werden (III. L. 11 E.), wenn er in einem ihm unähnlichen Gegenstande einen Vorzug bemerkt, und folglich wird er ihn auch nicht deshalb beneiden, wohl aber Seinesgleichen, der gleicher Natur mit ihm ist.

E. Wenn ich daher oben (III. L. 52 E.) gesagt habe, dass wir einen Menschen deshalb verehren, weil wir seine Klugheit, Tapferkeit u. s. w. bewundern, so geschieht es, weil wir diese Tugenden für solche halten, welche ihm eigenthümlich angehören, und nicht für solche, welche

gemeinsame mit unserer Natur sind (III. L. 55). Wir werden deshalb ihn um diese ebenso wenig beneiden, wie die Bäume um ihre Höhe und die Löwen um ihre Stärke.[70])

L. 56. *Es giebt ebenso viel Arten der Freude, der Trauer und des Begehrens und folglich der daraus zusammengesetzten Affekte, sowie Schwankungen der Seele und der daraus abgeleiteten Affekte, wie Liebe, Hass, Hoffnung, Furcht u. s. w., als es Arten der Gegenstände giebt, von denen man erregt wird.*

B. Die Freude und die Trauer und die daraus gebildeten oder abgeleiteten Affekte sind leidende Zustände (III. L. 11 E.). Wir leiden aber nothwendig (III. L. 1), soweit wir unzureichende Vorstellungen haben, und soweit wir sie haben, soweit leiden wir nur (III. L. 3), d. h. wir leiden nur soweit nothwendig (II. L. 40 E.), soweit wir uns in bildlichen Vorstellungen bewegen, oder soweit wir durch einen Affekt erregt werden (II. L. 17 E.), welcher die Natur unseres Körpers und die eines äusseren einschliesst. Die Natur irgend eines leidenden Zustandes kann daher nur so erklärt werden, dass sie durch die Natur des Gegenstandes ausgedrückt wird, welcher uns erregt. So enthält die Freude, welche aus dem Gegenstande A. entspringt, die Natur desselben Gegenstandes A., und die Freude, welche aus dem Gegenstande B. entspringt, die Natur desselben Gegenstandes B. Mithin sind diese beiden Affekte der Freude von Natur verschieden, da sie aus Ursachen verschiedener Natur entspringen. So ist auch der Affekt der Trauer, welcher aus dem einen Gegenstand entspringt, in seiner Natur verschieden von der Trauer, welche aus einer andern Ursache entsteht. Dies gilt auch von der Liebe, dem Hass, der Hoffnung, der Furcht, den Gemüthsschwankungen u. s. w. Es giebt also nothwendig so viele Arten der Freude, Trauer, der Liebe, des Hasses u. s. w., als es Arten der Gegenstände giebt, durch die wir erregt werden.

Das Begehren aber ist die Natur oder die Wesenheit eines Jeden, soweit sie aufgefasst wird als durch eine gegebene Verfassung derselben zu einer Thätigkeit bestimmt (III. L. 9 E.). Je nachdem also in Jemand von äusseren Ursachen diese oder jene Art der Freude, der

Trauer, der Liebe, des Hasses u. s. w. erregt wird, d. h. je nachdem seine Natur in diese oder jene Verfassung geräth, so muss auch sein Begehren ein anderes werden, und die Natur des einen muss sich von der Natur des andern ebenso unterscheiden, wie die Affekte sich unterscheiden, aus denen sie entspringen. Es giebt also so viele Arten des Begehrens, als Arten der Freude, Trauer, Liebe u. s. w., und mithin (wie bereits gezeigt worden) so viele, als es Arten der Gegenstände giebt, von denen wir erregt werden.

E. Die wichtigeren unter den Arten der Affekte, deren sehr viele sein müssen (III. L. 56), sind die Schwelgerei, die Trunksucht, die Wollust, der Geiz und die Ehrsucht. Sie sind nur Begriffe der Liebe und des Begehrens, welche die Natur dieser beiden Affekte durch die Gegenstände erklären, auf welche sie sich beziehen. Denn unter Schwelgerei, Trunksucht, Wollust, Geiz und Ehrsucht versteht man nur die unmässige Liebe und Begierde nach Schmausereien, nach Trinkgelagen, nach Begattung, nach Reichthum und Ruhm. Uebrigens haben diese Affekte kein Gegentheil, sofern man sie blos nach dem Gegenstande, auf den sie sich beziehen, von einander unterscheidet. Denn die Mässigkeit, welche man der Schwelgerei, und die Nüchternheit, welche man der Trunksucht, und die Keuschheit, welche man der Wollust entgegen zu stellen pflegt, sind keine Affekte oder leidende Zustände, sondern bezeichnen die Macht der Seele, wodurch diese Affekte gemässigt werden.

Im Uebrigen kann ich die andern Arten der Affekte hier nicht auseinandersetzen, da deren so viele sind, als Arten der Gegenstände (und selbst wenn ich es könnte, wäre es nicht nöthig). Denn um die Kräfte der Affekte und die Macht der Seele über sie zu bestimmen, was allein mein Zweck ist, genügt die allgemeine Definition eines jeden Affektes. Es genügt, sage ich, die Kenntniss der gemeinschaftlichen Eigenschaften der Affekte der Seele, um bestimmen zu können, welche Macht nach Art und Grösse die Seele besitzt, um die Affekte zu mässigen und zu hemmen. Wenn also auch ein grosser Unterschied zwischen diesem oder jenem Affekt der Liebe, des Hasses und des Begehrens besteht, z. B. zwischen der Liebe zu den Kindern und der zu der Gattin, so brauchen

wir doch nicht diese Unterschiede zu kennen, und die Natur und den Ursprung dieser Affekte weiter zu erforschen.[71])

L. 57. *Jeder Affekt eines Einzeldinges unterscheidet sich von dem Affekt eines andern Dinges um so viel, als sich das Wesen des einen Einzeldinges von dem des andern unterscheidet.*

B. Dieser Lehrsatz ergiebt sich aus II. L. 13 E. Ln. 3 A. 1. Nichtsdestoweniger will ich ihn aus der Definition der drei ursprünglichen Affekte beweisen.

Alle Affekte beziehen sich auf Begehren, Freude und Trauer, wie die von mir gegebenen Definitionen derselben beweisen. Aber das Begehren ist die Natur oder das Wesen selbst eines Jeden (III. L. 9 D. in E.), deshalb unterscheidet sich das Begehren eines jeden Einzelnen von dem des Andern gerade so weit, als die Natur oder das Wesen des Einen von dem des Andern abweicht. Freude oder Trauer sind ferner leidende Zustände, durch welche eines jeden Vermögen oder Streben, in seinem Sein zu verharren, vermehrt oder vermindert, unterstützt oder gehemmt wird (III. L. 11 u. E.). Unter dem Streben, in seinem Sein zu verharren, wird, so weit es auf Seele und Körper zugleich bezogen wird, das Verlangen und die Begierde verstanden (III. L. 9 E.). Daher ist Freude und Trauer das Begehren oder Verlangen selbst, insofern es von einer äusseren Ursache vermehrt oder vermindert, unterstützt oder gehemmt wird, d. h. es ist die Natur eines Jeden (III. L. 9 E.).

Mithin unterscheidet sich die Freude oder Trauer des Einen von der des Andern auch insoweit, als die Natur und das Wesen des Einen von dem des Andern abweicht. Folglich unterscheidet sich der Affekt des einen Einzeldinges von dem des andern u. s. w.

E. Hieraus ergiebt sich, dass die Affekte der Thiere, welche unvernünftig heissen (denn wir können nicht zweifeln, dass auch sie Empfindung haben, nachdem wir den Ursprung der Seele kennen gelernt haben), von denen der Menschen um so weit abweichen, wie ihre Natur von der des Menschen abweicht. Das Pferd wird, wie der Mensch, von der Lust sich zu begatten getrieben: aber jenes von einer pferdeartigen und dieser von einer mensch-

lichen Lust. So müssen auch die Lüste und Begehren der Fische, der Insekten und der Vögel bei jedem verschieden sein.

Wenn daher auch jedes Einzelwesen mit seiner Natur, welche es ausmacht, zufrieden lebt und sich derselben erfreut, so ist doch das Leben, mit welchem jedes zufrieden ist und seine Freude nur die Vorstellung oder Seele dieses Einzelgeschöpfes, und deshalb unterscheidet sich die Freude des Einen von der des Andern in ihrer Natur um so viel, als das Wesen des Einen von dem Wesen des Andern.

Endlich ergiebt sich aus dem vorstehenden Lehrsatz, dass ein grosser Unterschied ist zwischen der Freude, die z. B. einen Betrunkenen beherrscht, und der Freude, die ein Philosoph besitzt, wie ich im Vorbeigehen bemerken will.

So viel über die Affekte, welche sich auf den Menschen beziehen, sofern er leidet. Es bleibt noch einiges über die hinzuzufügen, die sich auf ihn beziehen, sofern er handelt. [72])

L. 58. *Ausser der Freude und Begierde, welche leidende Zustände sind, giebt es noch andere Affekte der Freude und Begierde, welche sich auf uns, als Handelnde, beziehen.*

B. Die Seele freut sich, wenn sie sich und ihr Vermögen zu handeln auffasst (III. L. 53). Die Seele betrachtet sich aber nothwendig selbst, wenn sie eine wahre oder zureichende Vorstellung auffasst (II. L. 43). Die Seele fasst aber einzelne zureichende Vorstellungen auf (II. L. 40 E. 2); sie freut sich also auch, soweit sie zureichende Vorstellungen auffasst, d. h. soweit sie handelt (III. L. 1). Ferner strebt die Seele, sowohl inwiefern sie klare und bestimmte, als inwiefern sie verworrene Vorstellungen hat, in ihrem Sein zu verharren (III. L. 9). Unter Streben versteht man aber das Begehren (III. L. 9 E.); die Begierde bezieht sich also auch auf uns, inwiefern wir erkennen, oder inwiefern wir handeln (III. L. 1).

L. 59. *Alle Affekte, welche sich auf den Menschen, sofern er handelt, beziehen, beziehen sich nur auf Freude oder auf Begehren.*

B. Alle Affekte haben auf Begehren, Freude und Trauer Bezug, wie die von mir gegebenen Definitionen zeigen. Unter Trauer wird aber verstanden, dass der Seele Denkvermögen vermindert oder gehemmt wird (III. L. 11 u. E). Daher wird, soweit die Seele sich betrübt, ihr Vermögen zu erkennen, d. h. zu handeln, gemindert oder gehemmt (III. L. 1). Daher kann kein Affekt der Trauer auf die Seele, sofern sie handelt, bezogen werden; sondern nur die Affekte der Freude und des Begehrens, welche sich insoweit auch auf die Seele beziehen (III. L. 58).

E. Alle Handlungen, welche aus Affekten folgen, die auf die Seele, sofern sie erkennt, bezogen werden, rechne ich zur Tapferkeit, welche ich in Seelenstärke und Edelsinn theile. Denn unter Seelenstärke verstehe ich ein Begehren, durch welches Jeder sein Sein nach dem blossen Gebote der Vernunft zu erhalten sucht, und unter Edelsinn ein Begehren, durch welches Jeder nach dem blossen Gebote der Vernunft strebt, die übrigen Menschen zu unterstützen und sich in Freundschaft zu verbinden. Die Handlungen, welche nur den Nutzen des Handelnden verfolgen, rechne ich zur Seelenstärke; die, welche den Nutzen eines Andern verfolgen, zum Edelsinn. Mässigkeit, Nüchternheit und Geistesgegenwart bei Gefahren sind Arten der Seelenstärke; dagegen sind Bescheidenheit, Milde u. s. w. Arten des Edelsinns.[78])

Hiermit glaube ich die erheblichsten Affekte und Schwankungen der Seele, welche aus der Verbindung der drei ursprünglichen Affekte, nämlich der Freude, Trauer und dem Begehren entstehen, erklärt und nach ihren letzten Ursachen dargelegt zu haben. Es erhellt daraus, dass wir durch äussere Ursachen auf viele Weise erregt werden, und dass wir hin- und herschwanken, wie die, von entgegengesetzten Winden bewegten Wellen des Meeres, unkundig unseres Erfolgs und Schicksals. Ich habe indess schon gesagt, dass ich nur die erheblichsten Erregungen der Seele und nicht alle möglichen habe darlegen wollen. Denn wenn wir so, wie oben, fortschreiten, so können wir zeigen, dass die Liebe mit der Reue, mit der Geringschätzung, mit dem Schamgefühl sich verbindet. Ja, ich glaube, es ist Jedem aus dem Bisherigen klar, dass die Affekte sich mit einander auf so viele Arten verbinden, und dass daraus so grosse Mannigfaltigkeiten

entstehen können, dass man keine Zahl dafür angeben kann. Für meinen Zweck genügt es indess, die erheblichsten aufgezählt zu haben; die, welche ich nicht erwähnt habe, dienen mehr der Neugierde als dem Nutzen.

Doch muss ich von der Liebe noch bemerken, dass es nämlich sehr oft vorkommt, wie der Körper, während wir des begehrten Gegenstandes geniessen, durch den Genuss in eine neue Verfassung geräth, welche ihn anders bestimmt und andere Bilder in ihm erregt. Damit beginnt zugleich die Seele Anderes vorzustellen und zu begehren. Wenn wir z. B. etwas Gutschmeckendes uns vorstellen, so begehren wir, es zu geniessen, d. h. zu essen. Aber von dem Genuss wird der Magen angefüllt und der Körper in eine andere Verfassung gebracht. Wenn bei dieser veränderten Verfassung des Körpers, das Bild der Speise, weil sie gegenwärtig ist, gesteigert wird, und damit auch das Streben oder die Begierde, sie zu essen, so wird diese neue Verfassung des Körpers diesem Begehren oder Streben widerstehen und deshalb wird die Gegenwart der begehrten Speise lästig. Dies ist, was man Ueberdruss und Ekel nennt.

Uebrigens habe ich die äusseren Zustände des Körpers, welche man bei den Affekten beobachtet, wie Zittern, Erblassen, Schluchzen, Lachen u. s. w. bei Seite gelassen, weil sie bloss zu dem Körper gehören, ohne alle Beziehung auf die Seele. [74])

Zum Schluss bleibt noch Einiges über die Definitionen der Affekte zu sagen. Ich werde sie deshalb hier der Reihe nach aufnehmen und bei jedem das Nöthige bemerken.

Definitionen der Affekte. [75])

D. 1. Die Begierde ist das Wesen des Menschen selbst, insofern es vorgestellt wird, als durch irgend eine gegebene Erregung desselben bestimmt, etwas zu thun.

Erklr. Ich habe oben III. L. 9 E. gesagt, die Begierde sei das Verlangen mit dem Bewusstsein seiner; das Verlangen aber sei das Wesen des Menschen selbst, so weit es bestimmt ist, das zu thun, was seiner Erhaltung dient. Aber in derselben Erläuterung habe ich auch bemerkt, dass ich in Wahrheit zwischen dem Verlangen und der Begierde des Menschen keinen Unterschied an-

erkenne. Denn mag nun der Mensch sich seines Verlangens bewusst sein oder nicht, so bleibt doch das Verlangen dasselbe, und deshalb habe ich, um nicht in eine Tautologie zu verfallen, die Begierde nicht durch das Verlangen erklärt, sondern sie so zu definiren gesucht, dass ich alles und jedes Streben der menschlichen Natur, was man mit Verlangen, Wollen, Begierde, Heftigkeit bezeichnet, darunter umfasse. Denn ich hätte sagen können, die Begierde sei das menschliche Wesen selbst, insofern es als zu einer Thätigkeit bestimmt aufgefasst werde, indess hätte sich dann aus dieser Definition nicht ergeben (II. L. 23), dass die Seele sich ihrer Begierde oder ihres Strebens bewusst werden könnte. Um daher die Ursache dieses Bewusstseins einzuschliessen, war es nothwendig (II. L. 23), hinzuzusetzen: „insofern bestimmt durch irgend eine Erregung u. s. w." Denn ich verstehe unter Erregung des menschlichen Wesens irgend eine Verfassung dieses Wesens, mag diese nun angeboren sein, oder mag sie blos durch das Attribut des Denkens oder blos durch das der Ausdehnung vorgestellt werden. Hier verstehe ich also unter dem Wort: Begierde alle Streben, Verlangen, Begehren, Wollen des Menschen, welche nach der verschiedenen Verfassung des Menschen unterschieden und oft einander entgegengesetzt sind, so dass der Mensch nach verschiedenen Richtungen gezogen wird und nicht weiss, wohin er sich wenden soll.

D. 2. Freude ist der Uebergang des Menschen von geringerer zu grösserer Vollkommenheit.

D. 3. Trauer ist der Uebergang des Menschen von grösserer zu geringerer Vollkommenheit.

Erkl. Ich sage: Uebergang, denn Freude ist nicht die Vollkommenheit selbst; denn wenn ein Mensch mit der Vollkommenheit geboren würde, zu welcher er übergeht, so würde er dieselbe ohne den Affekt der Freude besitzen. Dies ergiebt sich deutlicher aus dem diesem entgegengesetzten Affekt der Trauer. Denn Niemand kann bestreiten, dass Trauer in einem Uebergange zu einer gegeringeren Vollkommenheit besteht, nicht in der geringeren Vollkommenheit selbst, da Niemand sich insoweit betrüben kann, als er noch einer Vollkommenheit theilhaftig ist. Auch kann man nicht sagen, dass Trauer in dem Mangel einer grösseren Vollkommenheit bestehe, weil Mangel Nichts

ist. Der Affekt der Trauer ist vielmehr ein Wirkliches und kann daher nichts Anderes sein, als der wirkliche Uebergang zu einer geringeren Vollkommenheit, d. h. ein Vorgang, durch welchen des Menschen Macht zu handeln vermindert oder gehemmt wird (III. L. 11 E.). Ich übergehe die Definition der Heiterkeit, der Lust, der Schwermuth und des Schmerzes, weil sie sich hauptsächlich auf den Körper beziehen und nur Arten der Freude und Trauer sind.[76])

D. 4. Die Bewunderung ist die bildliche Vorstellung eines Gegenstandes, auf welchem die Seele deshalb haften bleibt, weil diese eigenthümliche Vorstellung keine Verbindung mit anderen hat.

Erkl. In II. L. 18 E. habe ich gezeigt, weshalb die Seele von der Betrachtung des einen Gegenstandes sofort auf die eines anderen kommt, nämlich weil deren Bilder mit einander verknüpft und so geordnet sind, dass eines auf das andere folgt.

Dies kann nicht geschehen, wenn das Bild des Gegenstandes ein neues ist, vielmehr wird die Seele in dessen Betrachtung so lange festgehalten werden, bis sie durch andere Ursachen zu anderen Gedanken bestimmt wird. Die bildliche Vorstellung eines neuen Gegenstandes ist daher an sich von gleicher Natur mit den übrigen bildlichen Vorstellungen, und deshalb rechne ich die Bewunderung nicht zu den Affekten; auch sehe ich keinen Grund, weshalb ich dies thun sollte, da dieses Abziehen der Seele aus keiner positiven Ursache entspringt, welche die Seele von Anderem abzöge, sondern nur daraus, dass eine Ursache ganz fehlt, wodurch die Seele von der Betrachtung des einen Gegenstandes zu der eines anderen geführt wird.

Ich erkenne daher nur drei ursprüngliche oder erste Affekte an (III. L. 11 E.); nämlich Freude, Trauer und Begierde, und ich habe von der Bewunderung nur gesprochen, weil es gebräuchlich ist, gewisse, aus jenen drei ursprünglichen abgeleitete Affekte mit anderen Worten zu bezeichnen, wenn sie auf Gegenstände bezogen werden, die man bewundert. Dies bestimmt mich auch hier, die Definition der Verachtung anzufügen.[77])

D. 5. Verachtung ist die Vorstellung eines Gegenstandes, welcher die Seele so wenig berührt, dass die

Seele durch die Gegenwart desselben mehr veranlasst wird, das vorzustellen, was in ihm nicht ist, als das, was in ihm ist (III. L. 52 E.).

Die Definition der Verehrung und der Geringschätzung lasse ich bei Seite, weil, soviel ich weiss, keine Affekte davon ihren Namen erhalten.

D. 6. Liebe ist Freude in Begleitung der Vorstellung einer äusseren Ursache derselben.

Erkl. Diese Definition giebt sehr deutlich das Wesen der Liebe. Dagegen drückt die Definition jener Schriftsteller, welche die Liebe definiren als den Willen des Liebenden, sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, nicht das Wesen der Liebe aus, sondern nur eine ihrer Eigenthümlichkeiten; und weil diese Schriftsteller das Wesen der Liebe nicht genügend erkannt hatten, so konnten sie auch von ihrer Eigenthümlichkeit keine klare Vorstellung haben, weshalb deren Definition allgemein sehr dunkel befunden worden ist. Man halte aber fest, dass, wenn ich sage, in dem Liebenden sei das Eigenthümliche, dass er sich mit dem geliebten Gegenstande verbinden wolle, ich unter diesem Wollen nicht eine Einwilligung oder eine Ueberlegung oder einen freien Entschluss der Seele verstehe (denn diese sind blosse Erdichtungen) (II. L. 48); auch meine ich damit nicht die Begierde, sich mit dem geliebten, aber abwesenden Gegenstande zu verbinden oder in seiner Gegenwart, wenn er da ist, zu verharren; denn die Liebe kann ohne diese und andere Begierden sein. Vielmehr verstehe ich unter diesem Wollen nur jene Befriedigung, welche in dem Liebenden wegen der Gegenwart des geliebten Gegenstandes besteht, und durch welchen die Freude des Liebenden gestärkt oder mindestens genährt wird. [78])

D. 7. Hass ist Trauer, begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache derselben.

Erkl. Was hier zu sagen ist, kann leicht aus dem in der vorstehenden Erläuterung Gesagten abgenommen werden (III. L. 11 E.).

D. 8. Neigung ist Freude, begleitet von der Vorstellung eines Gegenstandes, welcher die zufällige Ursache der Freude ist.

D. 9. Widerwille ist Trauer, begleitet von der

Vorstellung eines Gegenstandes, welcher die zufällige Ursache der Trauer ist (III. L. 15 E.).

D. 10. Verehrung ist die Liebe für den, den wir bewundern.

Erkl. Ich habe gezeigt, dass die Bewunderung aus der Neuheit des Gegenstandes entspringt (III. L. 52); wenn es sich daher trifft, dass wir uns das Bewunderte oft vorstellen, so wird die Bewunderung aufhören. Deshalb sieht man, dass der Affekt der Verehrung oft in einfache Liebe ausartet.

D. 11. Spott ist Freude, die daraus entspringt, dass, nach unserer Vorstellung, in einem gehassten Gegenstande sich etwas befindet, was wir verachten.

Erkl. So weit wir einen gehassten Gegenstand verachten, so weit verneinen wir seine Existenz (III. L. 52 E.), und insoweit sind wir fröhlich (III. L. 20). Da wir aber annehmen, das der Mensch das Verspottete dennoch hasst, so folgt, dass diese Freude keine feste ist (III. L. 47 E.).

D. 12. Hoffnung ist eine unbeständige Freude, welche aus der Vorstellung einer kommenden oder vergangenen Sache entsteht, über deren Ausgang wir zweifeln.

D. 13. Furcht ist eine unbeständige Trauer, welche aus der Vorstellung einer kommenden oder vergangenen Sache entspringt, über deren Ausgang wir noch zweifeln (III. L. 18 E. 2).[79])

Erkl. Aus diesen Definitionen ergiebt sich, dass es keine Hoffnung ohne Furcht und keine Furcht ohne Hoffnung giebt. Denn wer hofft und über den Ausgang noch zweifelt, stellt sich etwas vor, was die Existenz der kommenden Sache ausschliesst; er wird sich also insoweit betrüben (III. L. 19), und folglich während seines Hoffens fürchten, dass es so geschehe.

Wer dagegen fürchtet, d. h. an dem Ausgang eines Dinges, das er hasst, zweifelt, wird sich ebenfalls etwas vorstellen, was die Existenz desselben ausschliesst; daher wird er fröhlich sein, und folglich insoweit hoffen, dass es nicht eintreten wird.

D. 14. Zuversicht ist Freude, welche aus der Vorstellung einer kommenden oder vergangenen Sache entsteht, bei welcher der Zweifel beseitigt ist.

D. 15. Verzweiflung ist Trauer, entspringend aus

der Vorstellung einer kommenden oder vergangenen Sache, bei welcher der Zweifel beseitigt ist.

Erkl. Die Hoffnung verwandelt sich also in Sicherheit und die Furcht in Verzweiflung, wenn der Zweifel über den Ausgang gehoben ist, und dies geschieht, wenn der Mensch glaubt, dass die vergangene oder kommende Sache da sei, und sie als gegenwärtig betrachtet, oder wenn er ein Anderes vorstellt, was die Existenz der Dinge ausschliesst, welche ihn zweifeln machten. Denn wenngleich wir über den Ausgang der einzelnen Dinge niemals gewiss sein können (II. L. 31 Z.), so kann es doch kommen, dass wir über deren Ausgang nicht zweifeln. Denn ich habe gezeigt, dass der Zweifel nicht dasselbe wie die Gewissheit ist (II. L. 49 E.). So kann es kommen, dass man sich an dem Bilde einer vergangenen oder kommenden Sache ebenso erfreut oder betrübt, wie an dem einer gegenwärtigen Sache, wie ich in III. L. 18 u. E. gezeigt habe.

D. 16. Fröhlichkeit ist Freude, begleitet von der Vorstellung eines vergangenen Gegenstandes, der unverhofft eingetreten ist.

D. 17. Gewissensbisse sind Trauer, begleitet von der Vorstellung eines vergangenen Gegenstandes, welcher unverhofft eingetreten ist.[80])

D. 18. Mitleid ist Trauer, begleitet von der Vorstellung eines Uebels, was einem Andern begegnet, den wir für Unseresgleichen halten (III. L. 22 E., L. 27 E.).

Erkl. Unter Mitleid oder Barmherzigkeit scheint nur der Unterschied zu bestehen, dass Mitleid den einzelnen Affekt, Barmherzigkeit aber den zur Gewohnheit gewordenen Affekt ausdrückt.

D. 19. Gunst ist die Liebe zu Jemandem, der einem Andern wohlgethan hat.

D. 20. Unwille ist der Hass gegen Jemanden, der einem Andern Uebels gethan hat.

Erkl. Ich weiss, dass diese Worte im gewöhnlichen Gebrauche etwas Anderes bezeichnen. Meine Aufgabe ist aber nicht, die Bedeutung der Worte, sondern die Natur der Dinge zu erläutern und sie mit Worten zu bezeichnen, deren gewöhnliche Bedeutung von der, welche ich ihnen gebe, nicht zu sehr abweicht; was ich ein- für

allemal bemerkt haben will. Ueber die Ursachen dieser Affekte sind einzusehen III. L. 27 Z. 1 u. L. 22 E.

D. 21. Ueberschätzung ist es, wenn man von einem Andern aus Liebe mehr, als recht ist, hält.

D. 22. Geringschätzung ist es, wenn man von einem Andern aus Hass weniger, als recht ist, hält.

Erkl. Die Ueberschätzung ist daher eine Wirkung oder Eigenschaft der Liebe, und die Geringschätzung eine solche des Hasses. Die Ueberschätzung kann deshalb auch definirt werden als die Liebe, welche den Menschen so erregt, dass er von dem geliebten Gegenstande mehr, als recht ist, hält, und Geringschätzung als Hass, welcher den Menschen so erregt, dass er von dem Gehassten weniger, als recht ist, hält (III. L. 26 E.).

D. 23. Neid ist ein Hass, welcher den Menschen so erregt, dass er sich an des Anderen Glück betrübt und an des Anderen Uebel erfreut.

Erkl. Dem Neid wird gewöhnlich die Barmherzigkeit gegenüber gestellt, welche daher, gegen die gewöhnliche Bedeutung dieses Wortes, sich so definiren lässt:

D. 24. Barmherzigkeit ist die Liebe, welche einen Menschen so erregt, dass er sich an des Andern Guten erfreut und über des Andern Uebel betrübt.[81])

Erkl. Man sehe Uebrigens über den Neid III. L. 24 Z., L. 32 E.

Dies sind Affekte der Freude und Trauer, begleitet von der Vorstellung einer äusseren Sache als unmittelbarer oder zufälliger Ursache. Ich gehe nun zu den Affekten über, welche die Vorstellung einer inneren Sache als Ursache begleitet.

D. 25. Selbstzufriedenheit ist Freude, welche daraus entspringt, dass der Mensch sich und sein Vermögen zu handeln betrachtet.

D. 26. Niedergeschlagenheit ist Trauer, welche daraus entspringt, dass der Mensch seine Ohnmacht oder Schwäche betrachtet.

Erkl. Die Selbstzufriedenheit steht der Niedergeschlagenheit gegenüber, insofern sie als Freude aufgefasst wird, welche aus der Betrachtung unseres Vermögens zu handeln entspringt; insofern wir sie aber als Freude nehmen, begleitet von der Vorstellung einer Handlung, welche wir aus freiem Entschluss gethan zu haben

glauben, bildet sie den Gegensatz zu Reue, welche ich so definire:

D. 27. Reue ist Trauer, begleitet von der Vorstellung einer Handlung, welche wir aus freiem Entschluss der Seele gethan zu haben glauben.

Erkl. Die Ursachen dieser Affekte habe ich bei III. L. 51 E., L. 53, 54 u. 55 E. gezeigt. Ueber die Freiheit des Willens sehe man II. L. 35 E. Es ist nicht wunderbar, dass allen Handlungen, welche gewöhnlich schlechte genannt werden, Trauer folgt, und denen, die rechte genannt werden, Freude. Denn aus dem Obigen kann man leicht abnehmen, dass dies vorzüglich von der Erziehung abhängt. Indem die Eltern jene tadelten und die Kinder wegen derselben oft ausschalten, diese dagegen begünstigten und lobten, bewirkten sie, dass die Erregungen der Trauer sich mit jenen und die der Freude mit diesen verbanden. Dies bestätigt auch die Erfahrung; denn die Sitten und die Religion sind nicht bei Allen gleich; vielmehr, was bei Einigen heilig, ist bei Andern sündlich, und was bei Einigen rechtlich, ist bei Andern schändlich. Je nachdem also Jemand erzogen ist, bereut er eine Handlung oder rühmt sich derselben.[82])

D. 28. Stolz ist, aus Eigenliebe mehr, als recht ist, von sich halten.

Erkl. Es unterscheidet sich also der Stolz von der Ueberschätzung dadurch, dass diese auf einen äusseren Gegenstand, der Stolz aber auf das eigene Selbst bezogen wird, indem man mehr, als recht ist, von sich hält. So wie übrigens die Ueberschätzung die Wirkung oder Eigenthümlichkeit der Liebe ist, so ist der Stolz eine solche von der Selbstliebe. Man kann ihn daher auch definiren als die Selbstliebe oder Selbstzufriedenheit, insofern sie einen Menschen so erregt, dass er mehr als recht ist, von sich hält (III. L. 26 E.). Zu diesem Affekt giebt es keinen Gegensatz; denn Niemand hält aus Selbsthass weniger von sich, als recht ist; ja dies geschieht nicht einmal, wenn er sich vorstellt, dass er dies oder jenes nicht könne. Denn wenn der Mensch sich vorstellt, dass er etwas nicht könne, so stellt er sich dies mit Nothwendigkeit vor und wird durch diese Vorstellung so bestimmt, dass er wirklich das nicht kann, was nicht zu können er sich vorstellt. Denn so lange er

sich vorstellt, dies oder jenes nicht zu können, so lange ist er zum Handeln nicht entschlossen, und so lange ist folglich das Handeln unmöglich. Wenn wir aber blos auf das Acht haben, was von der Meinung allein abhängt, so erscheint es allerdings als möglich, dass ein Mensch, weniger als recht ist, von sich hält. Denn es ist möglich, dass Jemand, indem er traurig seine Schwäche betrachtet, sich für von Allen verachtet hält, obgleich dies in Wirklichkeit nicht der Fall ist. Ausserdem kann Jemand weniger, als recht ist, von sich halten, wenn er jetzt etwas von sich verneint, mit Rücksicht auf die Zukunft, über die er unsicher ist, z. B. wenn er verneint, dass er nichts Gewisses sich vorstellen könne, und dass er nur Schlechtes und Schändliches begehen oder thun könne. Man kann auch dann sagen, dass Jemand weniger, als recht ist, von sich hält, wenn man sieht, dass er aus Furcht vor Schande das nicht wagt, was Andere wagen. Diesen Affekt kann man also dem Stolz entgegenstellen. Ich will ihn Kleinmuth nennen; denn wie aus der Selbstzufriedenheit der Stolz entsteht, so entsteht aus der Niedergeschlagenheit der Kleinmuth, den ich daher so definire:

D. 29. Kleinmuth ist aus Trauer weniger, als recht ist, von sich halten.

Erkl. Man pflegt jedoch oft dem Stolze die Demuth entgegenzustellen; dann wird aber mehr ihre Wirkung, wie ihre Natur beachtet. Man pflegt nämlich den stolz zu nennen, der sich übertrieben rühmt (III. L. 30 E.), der nur seine Tugenden und nur Anderer Fehler erzählt, der Allen vorgezogen sein will, und der endlich mit solcher Würde und Schmuck einhergeht, wie die pflegen, welche weit über ihm stehen. Dagegen nennt man den demüthig, der oft erröthet, der seine Fehler eingesteht, von Anderer Tugenden spricht, der Allen Platz macht, und der endlich mit geneigtem Haupte wandelt und sich herauszuputzen verabsäumt. Uebrigens sind die Affekte der Demuth und des Kleinmuthes nur selten, denn die menschliche Natur an sich stellt sich ihnen, soviel sie kann, entgegen (III. L. 15, 54); deshalb sind die, welche man für die Demüthigsten und Kleinmüthigsten hält, meist die Ehrgeizigsten und Neidischsten.

D. 30. Ruhm ist Freude, begleitet von der Vor-

stellung einer eigenen Handlung, welche Andere, nach unserer Meinung, loben.

D. 31. Schimpf ist Trauer, begleitet von der Vorstellung einer eigenen Handlung, welche Andere, nach unserer Meinung, tadeln.

Erkl. Man sehe hierüber III. L. 30 E. Hier ist der Unterschied zwischen Schimpf und Scham zu bemerken. Der Schimpf ist Trauer, welche einer Handlung folgt, deren man sich schämt. Die Scham ist aber eine Furcht oder Sorge vor dem Schimpf, durch welche der Mensch abgehalten wird, etwas Schlechtes zu begehen. Der Scham pflegt die Unverschämtheit entgegengestellt zu werden, welche in Wahrheit kein Affekt ist, wie ich später zeigen werde; denn die Namen der Affekte (wie ich erinnert habe) beziehen sich mehr auf ihren Gebrauch, als auf ihre Natur. [82])

Hiermit habe ich die Affekte der Freude und Trauer beendet, deren Erklärung ich mir vorgesetzt habe. Ich gehe nun zu denen über, welche ich auf die Begierde zurückführe.

D. 32. Sehnsucht ist die Begierde oder das Streben nach dem Besitze eines Gegenstandes, welches durch die Erinnerung an diesen Gegenstand gesteigert wird und zugleich durch die Erinnerung anderer Gegenstände, welche die Existenz des begehrten Gegenstandes ausschliessen, gehemmt wird.

Erkl. Wenn wir uns eines Gegenstandes entsinnen, so werden wir, wie oft erwähnt, bestimmt, ihn mit demselben Affekt zu betrachten, als wenn er gegenwärtig wäre. Dieser Zustand oder dieses Streben wird indess im Wachen meist von den Vorstellungen anderer Gegenstände gehemmt, welche die Existenz dessen ausschliessen, an den man denkt. Wenn wir uns also eines Gegenstandes entsinnen, der uns mit einer Art von Freude erfüllt, so streben wir lediglich deshalb ihn mit demselben Affekt der Freude, wie er bei einem gegenwärtigen Statt hat, zu betrachten. Dieses Streben wird aber sofort gehemmt durch die Erinnerung an die Dinge, welche seine Existenz ausschliessen. Deshalb ist Sehnsucht in Wahrheit eine Trauer, welche jener Freude entgegengesetzt ist, die aus der Abwesenheit eines gehassten Gegenstandes entspringt (III. L. 47 E.). Weil indess der Name: Sehn-

sucht sich auf das Begehren zu beziehen scheint, so rechne ich diesen Affekt zu denen des Begehrens.

D. 33. Wetteifer ist das Begehren nach einem Gegenstande, welches in uns dadurch erzeugt wird, dass wir glauben, Andere haben dasselbe Begehren.

Erkl. Wenn Jemand flieht, weil er Andere fliehen sieht, oder fürchtet, weil er Andere fürchten sieht, oder wenn Jemand, welcher einen Andern die Hand sich verbrennen sieht, deshalb seine eigene Hand zurückzieht oder sich benimmt, als wenn seine Hand verbrenne, so nennt man diese Nachahmung des Affekts, aber nicht Wetteifer. Es geschieht dies nicht, weil wir für Beide einen Unterschied in ihren Ursachen kennen, sondern weil es gebräuchlich ist, dass man nur von dem Menschen Wetteifer aussagt, der das nachahmt, was man für recht, nützlich oder angenehm hält. Ueber die Ursache des Wetteifers sehe man III. L. 27 u. E. Weshalb mit dem Wetteifer meist der Neid sich verbindet, sehe man III. L. 32 u. E.

D. 34. Erkenntlichkeit oder Dankbarkeit ist ein Begehren oder Eifer der Liebe, mit dem wir dem wohl zu thun streben, der uns aus einem gleichen Affekt der Liebe wohlgethan hat (III. L. 39 u. 41 E.).

D. 35. Wohlwollen ist ein Begehren, dem wohlzuthun, für den wir Mitleid haben (III. L. 27 E.).

D. 36. Zorn ist ein Begehren, wonach wir durch Hass angetrieben sind, dem Gehassten ein Uebel zuzufügen (III. L. 39).

D. 37. Rache ist ein Begehren, wonach wir durch einen erwiderten Hass angetrieben werden, dem ein Uebel zuzufügen, der uns in gleichem Affekt einen Schaden zugefügt hat (III. L. 40 Z. 2 u. E.).

D. 38. Grausamkeit oder Wuth ist ein Begehren, wodurch Jemand angetrieben wird, dem ein Uebel zuzufügen, den wir lieben oder bemitleiden. [84])

Erkl. Der Grausamkeit steht die Milde gegenüber, welche kein Leiden, sondern eine Macht der Seele ist, durch welche der Mensch den Zorn oder die Rache mässigt.

D. 39. Fürsorge ist das Begehren, ein grösseres Uebel, was wir fürchten, durch ein kleineres zu vermeiden (III. L. 39 E.).

D. 40. Kühnheit ist das Begehren, durch welches

Jemand angetrieben wird, etwas mit einer Gefahr zu thun, welche Seinesgleichen zu übernehmen sich scheuen.

D. 41. Aengstlichkeit wird von dem ausgesagt, dessen Begehren durch die Furcht vor einer Gefahr gehemmt wird, welche Menschen Seinesgleichen zu übernehmen wagen.

Erkl. Die Aengstlichkeit ist daher die Furcht vor einem Uebel, welches die Meisten nicht zu fürchten pflegen; ich rechne sie deshalb nicht zu den Begehren. Doch habe ich sie hier erwähnen wollen, weil, insoweit man auf das Begehren achtet, sie in Wahrheit den Gegensatz der Kühnheit bildet.

D. 42. Verzagtheit wird von dem ausgesagt, dessen Begehren, ein Uebel zu vermeiden, durch dessen Bewunderung des Uebels, was er fürchtet, gehemmt ist.

Erkl. Die Verzagtheit ist daher eine Art der Aengstlichkeit. Weil sie aber aus einer doppelten Furcht entsteht, so kann man sie bequemer definiren als eine Furcht, welche einen betäubten oder schwankenden Menschen so erfasst, dass er das Uebel nicht abzuwenden vermag. Ich sage: betäubt, so weit man sich vorstellt, dass sein Begehren, ein Uebel abzuhalten, durch Bewunderung gehemmt ist; schwankend aber, sofern man annimmt, dass sein Begehren durch die Furcht vor einem anderen Uebel gehemmt ist, welches ihn ebenso peinigt, so dass er nicht weiss, welches von Beiden er abwenden soll. Hierüber sehe man III. L. 39 E. u. L. 52 E. Uebrigens sehe man über die Aengstlichkeit und die Kühnheit III. L. 51 E.

D. 43. Leutseligkeit oder Bescheidenheit ist ein Begehren, das zu thun, was den Menschen gefällt, oder zu unterlassen, was ihnen missfällt.

D. 44. Ehrsucht ist ein unmässiges Begehren nach Ruhm.

Erkl. Die Ehrsucht ist eine Begierde, welche alle Affekte steigert oder verstärkt; daher kann dieser Affekt kaum überwunden werden (III. L. 27 u. 31). Denn so lange Jemand von irgend einer Begierde erfasst ist, ist er zugleich von dieser erfasst. Cicero sagt: „Die besten Menschen sind ehrgeizig; selbst die Philosophen setzen ihren Namen auf die Bücher, welche sie über Verachtung des Ruhms schreiben."

D. 45. Schwelgerei ist die unmässige Begierde nach Schmausen oder die Liebe zu solchem.

D. 46. Trunksucht ist das unmässige Begehren oder die Liebe zum Trunk.

D. 47. Geiz ist die unmässige Begierde oder die Liebe zum Reichthum.

D. 48. Wollust ist die unmässige Begierde und Liebe zur fleischlichen Vermischung.

Erkl. Man nennt es Wollust, mag die Begierde nach Begattung mässig sein oder nicht. Ferner haben diese fünf Begierden kein Gegentheil (wie in III. L. 56 E. bemerkt worden ist). Denn die Bescheidenheit ist eine Art des Ehrgeizes (worüber III. L. 29 E.). Von der Mässigkeit, Nüchternheit und Keuschheit habe ich bereits gesagt, dass sie eine Macht der Seele und keinen leidenden Zustand bezeichnen. Wenn es auch möglich ist, dass ein geiziger, ehrsüchtiger oder furchtsamer Mensch des Uebermasses im Essen, Trinken oder in der Begattung sich enthält, so sind trotzdem der Geiz, die Ehrsucht und die Furchtsamkeit nicht die Gegensätze von Verschwendung, Trunkenheit und Keuschheit. Denn der Geizige wünscht meistens mit fremder Speise und Trank sich voll zu füllen; der Ehrsüchtige aber wird sich, wenn er hofft, dass es nicht bekannt wird in keiner Weise mässigen, und wenn er unter Trunkenbolden oder Wollüstlingen lebt, wird er seiner Ehrsucht wegen um so mehr zu ihren Lastern neigen. Der Furchtsame endlich thut, was er nicht will. Denn wenn er auch, um das Leben zu retten, seine Reichthümer in das Meer wirft, bleibt er doch geizig, und wenn ein wollüstiger Mensch traurig ist, weil er seiner Lust nicht fröhnen kann, so hört er damit nicht auf, wollüstig zu sein. Ueberhaupt beziehen sich diese Affekte weniger auf die Handlungen des Verschwendens, des Trinkens u. s. w. als auf das Begehren und die Liebe selbst. Man kann deshalb diesen Affekten nichts entgegenstellen, als den Edelmuth und die Seelenstärke, worüber in dem Folgenden.

Die Definitionen der Eifersucht und der übrigen Schwankungen der Seele übergehe ich, theils weil sie aus der Verbindung von Affekten entstehen, die schon definirt worden sind, theils weil die meisten keinen Namen haben, was zeigt, dass eine Kenntniss derselben

der Gattung nach für die Zwecke des Lebens hinreicht. Diese Definitionen der dargelegten Affekte ergeben, dass sie alle aus dem Begehren, aus der Fröhlichkeit oder aus der Trauer entspringen oder vielmehr nur eines von diesen dreien sind, die nur wegen ihrer verschiedenen äusserlichen Beziehungen und Merkmale mit verschiedenen Namen bezeichnet zu werden pflegen.

Wenn man auf diese ursprünglichen Affekte und das oben über die Natur der Seele Gesagte Acht hat, so können die Affekte, wenn man sie nur auf die Seele bezieht, so definirt werden:

Allgemeine Definition der Affekte.

Der Affekt, der ein leidender Zustand der Seele genannt wird, ist eine verworrene Vorstellung, wodurch die Seele eine stärkere oder schwächere Daseinskraft, als sie vorher hatte, in Bezug auf ihren Körper oder einen Theil desselben bejaht, und wodurch auch die Seele selbst bestimmt wird, mehr an dies als an Anderes zu denken.

Erkl. Ich sage zuerst: „Der Affekt oder das Leiden der Seele ist eine verworrene Vorstellung." Denn ich habe gezeigt, dass die Seele nur soweit leidet, als sie verworrene oder unzureichende Vorstellungen hat (III. L. 3). Ich sage ferner: „wodurch die Seele eine grössere oder geringere Daseinskraft, als vorher, bei ihrem Körper oder einem Theil desselben bejaht." Denn alle Vorstellungen von Körpern, die wir haben, bezeichnen mehr die wirkliche Verfassung unseres Körpers (II. L. 16 Z. 2) als die Natur der äusseren Körper; das aber, was die Form des Affektes ausmacht, muss die Verfassung unseres Körpers oder eines Theiles desselben bezeichnen oder ausdrücken, welche unser Körper oder sein Theil deshalb hat, weil sein Vermögen zu handeln oder Kraft zu existiren vermehrt oder vermindert, unterstützt oder gehemmt wird. Mit den Worten: „eine grössere oder geringere Daseinskraft, als vorher," meine ich nicht, dass die Seele die gegenwärtige Verfassung des Körpers mit einer früheren vergleicht, sondern dass die Vorstellung, welche den Affekt eigentlich ausmacht, vom Körper etwas bejaht, was in Wahrheit mehr oder weniger Realität als vorher enthält. Und weil das Wesen der Seele darin besteht (II. L. 11 u. 13), dass sie die wirkliche Existenz

ihres Körpers bejaht, und da ich unter Vollkommenheit das Wesen eines Gegenstandes selbst verstehe, so folgt, dass die Seele zu einer grösseren oder geringeren Vollkommenheit übergeht, wenn es sich trifft, dass sie von ihrem Körper oder einem Theil desselben etwas bejaht, was mehr oder weniger Realität als vorher enthält. Wenn ich also oben gesagt habe, „dass der Seele Kraft zu denken vermehrt oder vermindert werde," so habe ich gemeint, dass die Seele eine Vorstellung ihres Körpers oder eines Theiles desselben gebildet hat, welche mehr oder weniger Realität ausdrückt, als sie vorher von ihrem Körper bejaht hatte. Denn die Vorzüglichkeit der Vorstellungen und die wirkliche Macht zu denken wird nach der Vorzüglichkeit des Gegenstandes geschätzt. Ich habe endlich noch hinzugefügt: „durch welche die Seele bestimmt wird, mehr an dies als an Anderes zu denken," um neben der Natur der Freude und Trauer, welche der erste Theil der Definition darlegt, auch die Natur des Begehrens auszudrücken.[85)] [86)]

Vierter Theil.

Von der menschlichen Knechtschaft oder von den Kräften der Affekte.

Vorrede.

Die Ohnmacht des Menschen in Mässigung oder Hemmung seiner Affekte nenne ich Knechtschaft; denn der von seinen Affekten abhängige Mensch ist nicht Herr seiner selbst, sondern dem Schicksal unterthan. Er befindet sich in solchem Grade in dessen Hand, dass er oft gezwungen ist, dem Schlimmen zu folgen, obgleich er das Bessere sieht. Die Ursachen hiervon und das Gute und Schlimme, was die Affekte selbst haben, will ich in diesem vierten Theile darlegen. Vorher ist es indess rathsam, über Vollkommenheit und Unvollkommenheit und über gut und schlecht noch Einiges vorauszuschicken.

Wer sich vorgenommen hat, eine Sache zu fertigen und sie dann vollendet hat, hält nicht allein die Sache

für vollendet, sondern ebenso jeder, welcher die Absicht und den Zweck des Urhebers des Werkes richtig kennt oder zu kennen meint. Wer z. B. ein Werk (das noch nicht vollendet sein soll) sieht und weiss, dass die Absicht des Urhebers ist, ein Haus zu bauen, wird sagen, dass das Haus unvollendet ist; wenn er aber sieht, dass der Bau so weit fertig gebracht ist, als ihn der Baumeister bringen wollte, so wird er ihn für vollendet erklären. Wenn aber Jemand ein Werk erblickt, von dem er bis jetzt nichts Aehnliches gesehen hat, von dem er auch die Absicht des Werkmeisters nicht kennt, der wird offenbar nicht wissen, ob er das Werk für vollendet oder nicht vollendet halten soll. Dies scheint die erste Bedeutung dieser Worte gewesen zu sein.

Nachdem indess die Menschen angefangen hatten, universelle Begriffe zu bilden und sich die Muster-Bilder für Häuser, Gebäude, Thürme auszudenken und eines dem andern vorzuziehen, so ist es gekommen, dass jeder das vollkommen nennt, was dem universellen Begriffe, den er von dergleichen Gegenständen hat, entspricht, und dass er das für unvollkommen erklärt, was mit dem von ihm gebildeten Begriffe weniger übereinstimmt, obgleich es nach des Werkmeisters Ansicht ganz vollendet ist.

Derselbe Grund ist es auch, weshalb die natürlichen Dinge, welche des Menschen Hand nicht gefertigt hat, gemeinhin vollkommen oder unvollkommen genannt werden. Denn die Menschen pflegen ebenso von natürlichen Dingen, wie von den gefertigten universelle Vorstellungen sich zu bilden, die sie wie ihre Muster behandeln. Diese schaut nach ihrer Meinung die Natur an und setzt sie als Muster sich vor (da sie meinen, die Natur handle nur nach Zwecken). Wenn sie mithin in der Natur etwas entstehen sehen, was mit dem vorgefassten Muster dieses Gegenstandes weniger übereinstimmt, so glauben sie, dass auch die Natur gefehlt oder gesündigt und die Sache unvollkommen gelassen habe.

Man sieht also, dass die Menschen gewöhnt sind, die natürlichen Dinge mehr nach Vorurtheilen als nach deren wahrer Erkenntniss vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn ich habe im Anhange zum ersten Theile gezeigt, dass die Natur nicht nach Zwecken handelt, da jenes ewige und unendliche Wesen, was ich Gott oder

Natur nenne, mit derselben Nothwendigkeit handelt, wie existirt; und ich habe gezeigt, dass es aus der Nothwendigkeit, mit der es existirt, auch handelt (I. L. 16). Der Grund oder die Ursache, weshalb Gott oder die Natur handelt und weshalb sie existirt, ist ein und dasselbe. So wie die Natur also um keines Zweckes willen da ist, so handelt sie auch um keines Zweckes willen; vielmehr hat sie für ihre Existenz, wie für ihr Handeln kein Prinzip oder Zweck. Was man Zweck nennt, ist nur das menschliche Begehren, aufgefasst als Prinzip oder erste Ursache eines Gegenstandes. Wenn wir z. B. sagen, das Wohnen sei der Zweck dieses oder jenes Hauses gewesen, so meint man damit nur, dass der Mensch um der Vortheile eines häuslichen Lebens willen das Begehren, ein Haus zu bauen, gehabt hat. Das Wohnen als Zweck ist deshalb nur dies einzelne Begehren; dieses ist die wirkliche Ursache, und sie gilt als die anfängliche, weil die Menschen gewöhnlich die Ursache ihrer Begehren nicht kennen; denn sie sind, wie ich oft gesagt, wohl ihrer Handlungen und Begehren sich bewusst, aber sie kennen die Ursachen nicht, von denen sie zu diesem Begehren bestimmt werden. Die Redensarten, dass die Natur manchmal fehle oder sündige und unvollkommene Dinge zu Stande bringe, zähle ich deshalb zu den Erdichtungen, über die ich im Anhange zum ersten Theile gesprochen habe.

Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind deshalb in Wahrheit nur Weisen des Denkens, d. h. Begriffe, die wir aus der Vergleichung der Einzeldinge einer Art oder Gattung zu bilden pflegen. Deshalb habe ich oben (II. D. 6) gesagt, dass ich unter Realität und Vollkommenheit dasselbe verstehe; denn man pflegt alle Einzeldinge der Natur auf eine einzige Gattung als die allgemeinste zu beziehen, nämlich auf den Begriff des S e i e n d e n, welcher unbedingt allen Einzeldingen der Natur zukommt. Wenn man daher die Einzeldinge der Natur auf diesen Gattungsbegriff bezieht und mit einander vergleicht, so bemerkt man, dass einige mehr Sein oder Realität als andere haben, und man nennt deshalb jene vollkommener als diese.

Soweit man aber ihnen etwas zutheilt, was eine Verneinung enthält, wie Grenze, Ende, Ohnmacht, nennt man sie unvollkommen, weil sie die Seele nicht ebenso er-

regen, wie jene, die man vollkommen nennt. Es geschieht dies also nicht deshalb, weil etwas ihnen Zugehöriges fehlt, und weil die Natur gefehlt hat; denn zur Natur einer Sache gehört nur, was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt, und es geschieht nothwendig, was aus dieser Nothwendigkeit und Natur der wirkenden Ursache folgt.

Was das Gute und das Schlechte anlangt, so bezeichnen sie auch nichts Positives in den Dingen, wenn sie an sich betrachtet werden. Sie sind nur Arten des Denkens oder Begriffe, die man aus der Vergleichung der Dinge bildet. Denn eine und dieselbe Sache kann zu gleicher Zeit gut, schlecht und auch gleichgültig sein. So ist z. B. eine Musik gut für den Schwermüthigen, schlecht für den Trauernden, aber für den Tauben weder gut noch schlecht. Obgleich sich dies so verhält, muss ich dennoch diese Worte beibehalten. Denn weil ich einen Begriff des Menschen als Muster der menschlichen Natur, auf das man hinblicke, zu bilden wünsche, wird es nützlich sein, diese Worte in dem erwähnten Sinne beizubehalten. Unter gut werde ich also im Folgenden das verstehen, was wir gewiss als ein Mittel kennen, welches mehr und mehr zu dem uns vorgesetzten Muster der menschlichen Natur hinführt; unter schlecht aber das, von dem wir überzeugt sind, dass es uns hindert, das Muster darzustellen. Ebenso werde ich die Menschen vollkommener oder unvollkommener nennen, je nachdem sie sich diesem Muster mehr oder weniger nähern. Denn vor allem ist festzuhalten, dass, wenn ich sage, Jemand geht von einer niedern zu einer grössern Vollkommenheit über und umgekehrt, ich nicht meine, dass sein Wesen und Wirkliches sich in ein Anderes verwandle (denn das Pferd geht z. B. zu Grunde, mag es in einen Menschen oder in ein Insekt verwandelt werden), sondern weil ich annehme, dass sein Vermögen zu handeln, insofern es seine eigene Natur bildet, sich vermehrt oder vermindert.

Endlich verstehe ich unter Vollkommenheit, wie gesagt, im Allgemeinen die Realität, d. h. das Wesen jeder Sache, insofern sie in bestimmter Weise existirt und wirkt, ohne dabei auf ihre Dauer Rücksicht zu nehmen. Denn keine Sache kann deshalb vollkommener als eine andere

genannt werden, weil sie längere Zeit im Existiren verharrt; denn die Dauer der Dinge kann aus ihrem Wesen nicht bestimmt werden, da dies keine feste und bestimmte Zeit der Existenz einschliesst; vielmehr kann die vollkommenere Sache ebenso, wie die unvollkommenere, mit der gleichen Kraft, in der sie begonnen, auch zu existiren fortfahren, so dass alle Dinge hierin einander gleich sind. [1])

D. 1. Unter gut verstehe ich das, von dem wir gewiss wissen, dass es uns nützlich ist.

D. 2. Unter schlecht verstehe ich das, von dem wir gewiss wissen, dass es uns verhindert, ein Gutes zu erreichen.

Hierüber sehe man den Schluss der obigen Vorrede. [2])

D. 3. Die Einzeldinge nenne ich zufällig, insofern ihre blosse Wesenheit nichts enthält, was deren Existenz nothwendig setzt oder nothwendig aufhebt.

D. 4. Ich nenne dieselben Einzeldinge möglich, insofern man in Bezug auf die Ursachen, aus denen sie hervorgehen sollen, nicht weiss, ob diese bestimmt sind, sie hervorzubringen.

In I. L. 33 E. 1 habe ich zwischen Möglichem und Zufälligem nicht unterschieden, weil es dort nicht nöthig war, sie beide genau zu unterscheiden. [3])

D. 5. Unter entgegengesetzten Affekten verstehe ich in Folgendem die, welche den Menschen nach entgegengesetzten Richtungen ziehen, wenn sie auch gleicher Art sind, wie Schwelgerei und Geiz, welche beide Arten der Liebe sind; sie sind auch nicht von Natur, sondern nur zufällig Gegensätze.

D. 6. Was ich unter Affekt für einen zukünftigen, gegenwärtigen oder vergangenen Gegenstand verstehe, habe ich in III. L. 18 E. 1, 2 erläutert.

Es muss hier aber noch besonders erwähnt werden, dass der Mensch Zeitgrössen wie Raumgrössen nur bis zu einer gewissen Grenze sich bildlich vorstellen kann. So wie man pflegt, alle Gegenstände, welche über 200 Fuss von uns abstehen, oder deren Entfernung von unserer Stelle weiter ist, als man sich deutlich vorstellen kann, sich als gleich entfernt oder gleichsam in derselben Fläche befindlich vorzustellen; so geschieht dies ebenso mit Gegenständen, die nach unserer Vorstellung von der Gegenwart zeitlich weiter entfernt sind, als man sich bestimmt

bildlich vorzustellen pflegt. Man hält sie alle gleich weit von der Gegenwart entfernt und stellt sie gleichsam in einen Zeitpunkt. [4])

D. 7. Unter dem Zwecke, weshalb wir etwas thun, verstehe ich das Streben. [5])

D. 8. Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe; d. h. die Tugend in Bezug auf den Menschen (III. L. 7) ist des Menschen eignes Wesen oder Natur, insoweit er die Macht hat, etwas zu bewirken, was blos durch die Gesetze seiner Natur erkannt werden kann. [6])

A. Es giebt in der Natur keine einzelne Sache, die nicht von einer andern mächtigern und stärkern übertroffen würde; vielmehr giebt es über jede gegebene noch eine stärkere, von der sie zerstört werden kann. [7])

L. 1. *Alles, was eine falsche Vorstellung Positives enthält, wird durch die Gegenwart des Wahren, als Wahren, nicht aufgehoben.*

B. Das Falsche besteht aus einem blossen Mangel der Kenntniss, welchen die unzureichenden Vorstellungen enthalten, und sie werden wegen keines in ihnen enthaltenen Positiven falsch genannt (II. L. 35, 33), im Gegentheil, auf Gott bezogen, sind sie wahr (II. L. 32). Wenn daher das Positive einer falschen Vorstellung durch die Gegenwart des Wahren, als Wahren, aufgehoben würde, so höbe die wahre Vorstellung sich selbst auf, was widersinnig ist (III. L. 4).

E. Dieser Lehrsatz erhellt deutlicher aus II. L. 16 Z. 2. Denn die bildliche Vorstellung ist eine Vorstellung, welche mehr die gegenwärtige Verfassung des menschlichen Körpers, als die Natur eines äusseren Körpers anzeigt, und zwar nicht bestimmt, sondern verworren; daher kommt es, dass man sagt, die Seele irrt. Wenn man z. B. die Sonne ansieht, so hält man sie für ohngefähr 200 Fuss von sich entfernt, und man irrt so lange hierin, als man ihre wahre Entfernung nicht kennt. Mit der Erkenntniss dieser verschwindet zwar der Irrthum, aber nicht die bildliche Vorstellung, d. h. die Vorstellung der Sonne, welche deren Natur nur soweit darlegt, als der Körper von ihr erregt wurde. Obgleich wir also die wahre Entfernung der Sonne kennen, wird doch die bildliche Vorstellung bleiben, wonach sie nahe bei uns ist. Denn

wie ich in II L. 35 E. gesagt habe, stellt man sich die Sonne nicht deshalb als nahe vor, weil man ihre wahre Entfernung nicht kennt, sondern weil die Seele die Grösse der Sonne nur so weit auffasst, als der Körper von ihr erregt wird. Ebenso werden wir uns bildlich vorstellen, dass die Sonne im Wasser ist, wenn die auf die Oberfläche des Wassers fallenden Sonnenstrahlen nach unseren Augen zurückgeworfen werden, obgleich wir ihren wahren Ort kennen. Dasselbe gilt von den übrigen bildlichen Vorstellungen, durch welche die Seele getäuscht wird; mögen sie nun die natürliche Verfassung des Körpers oder eine Vermehrung oder Verminderung seines Vermögens zu handeln anzeigen; sie sind nicht die Gegensätze des Wahren und erlöschen nicht durch dessen Gegenwart. Es kommt zwar vor, dass, wenn wir fälschlich ein Uebel fürchten, die Furcht bei Anhörung der wahren Nachricht erlischt; aber ebenso erlischt auch die Furcht vor einem wirklich kommenden Uebel beim Hören der falschen Nachricht. Die bildlichen Vorstellungen erlöschen daher nicht durch die Gegenwart des Wahren als Wahren, sondern weil stärkere auftreten, welche der eingebildeten Dinge gegenwärtige Existenz ausschliessen, wie ich II. L. 17 gezeigt habe. [8])

L. 2. *Wir leiden, insoweit als wir ein Theil der Natur sind, welcher für sich und ohne Anderes nicht vorgestellt werden kann.*

B. Wir leiden, wenn etwas in uns entsteht, wovon wir nur die partielle Ursache sind (III. D. 2), d. h. etwas, was aus den blossen Gesetzen unserer Natur nicht abgeleitet werden kann (III. D. 1). Wir leiden daher, soweit wir ein Theil der Natur sind, welcher für sich und ohne Anderes nicht vorgestellt werden kann. [9])

L. 3. *Die Kraft, mit der ein Mensch in seiner Existenz verharrt, ist beschränkt und wird von der Macht äusserer Ursachen unendlich übertroffen.*

B. Dies erhellt aus dem Axiom dieses Theiles, denn giebt es einen Menschen, so giebt es auch etwas Anderes, etwa A, was stärker ist, und ist A gegeben, so giebt es ferner etwas Anderes, etwa B, was stärker als A ist, und so fort ohne Ende. Die Macht eines Menschen wird des-

halb durch die Macht eines anderen Gegenstandes beschränkt und von der Macht äusserer Ursachen unendlich übertroffen.[10])

L. 4. *Es ist unmöglich, dass ein Mensch keinen Theil der Natur bilde und nur Veränderungen erleide, welche durch seine Natur allein erkannt werden können, und deren zureichende Ursache er ist.*

B. Die Macht, durch welche die Einzeldinge und folglich auch der Mensch ihr Sein bewahren, ist Gottes oder der Natur Macht selbst (I. L. 24 Z.), und zwar nicht als unendliche, sondern soweit sie durch des Menschen wirkliches Wesen dargelegt werden kann (III. L. 7) Die Macht des Menschen ist daher, soweit sie sich durch sein eigenes Wesen darlegt, ein Theil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur, d. h. ihres Wesens (I. L. 34). Dies war das Erste. Wenn es ferner möglich wäre, dass der Mensch keine Veränderungen zu erleiden brauchte, als solche, welche durch seine Natur allein erkannt werden können, so würde folgen, dass er nicht untergehen könnte (III. L. 4, 6), sondern dass er immer nothwendig existirte. Dieses müsste aber aus einer Ursache folgen, deren Macht unendlich oder endlich wäre, nämlich entweder aus der blossen Macht des Menschen, der dann vermöchte, alle anderen Veränderungen durch äussere Körper von sich abzuhalten, oder aus der unendlichen Macht der Natur, von der dann alles Einzelne so geleitet werden müsste, dass der Mensch keine anderen Veränderungen erlitte, als die zu seiner Erhaltung dienten.
Das Erste ist widersinnig (nach IV. L. 3, dessen Beweis allgemein gilt und auf alle Einzeldinge anwendbar ist). Wenn es also möglich wäre, dass ein Mensch nur aus seiner Natur erkennbare Veränderungen erlitte, mithin, wie gezeigt, immer nothwendig existirte, so müsste dies aus der unendlichen Macht Gottes folgen, und folglich müsste aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur (I. L. 16), sofern sie durch die Vorstellung eines Menschen erregt aufgefasst wird, die Ordnung der ganzen Natur, sofern sie nach den Attributen der Ausdehnung und des Denkens aufgefasst wird, daraus abgeleitet werden. Daraus ergäbe sich (I. L. 21), dass der Mensch unendlich wäre, was (nach dem ersten Theil dieses Beweises) wider-

sinnig ist. Es ist deshalb unmöglich, dass der Mensch nur solche Veränderungen erleide, von denen er die zureichende Ursache ist.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass der Mensch nothwendig immer den Leidenschaften ausgesetzt ist, der allgemeinen Ordnung der Natur folgt, ihr gehorcht und sich ihr fügt, soweit es die Natur der Dinge fordert.[11])

L. 5. *Die Kraft und der Zuwachs jeder Leidenschaft und ihre Beharrlichkeit zu existiren wird nicht durch die Macht bestimmt, mit der wir streben, in unserem Sein zu beharren, sondern durch die Macht der äusseren Ursache im Vergleich mit unserer Macht.*

B. Das Wesen der Leidenschaft kann nicht durch unser Wesen allein dargelegt werden (III. D. 1, 2), d. h. die Macht der Leidenschaft kann nicht bestimmt werden durch die Macht, mit der wir in unserem Sein zu verharren streben (III. L. 7), sondern sie muss nothwendig bestimmt werden durch die Macht einer äusseren Ursache, in Vergleich mit unserer Macht (II. L. 16).[12])

L. 6. *Die Kraft einer Leidenschaft oder eines Affektes kann des Menschen übrige Handlungen oder Macht so übersteigen, dass der Affekt hartnäckig an dem Menschen haftet.*

B. Die Kraft und der Zuwachs jeder Leidenschaft und ihre Beharrlichkeit zu sein wird durch die Macht einer äusseren Ursache bestimmt, in Vergleich zu unserer Macht (IV. L. 5), deshalb kann sie die Macht des Menschen so übersteigen, dass u. s. w.[13])

L. 7. *Ein Affekt kann nur gehemmt oder aufgehoben werden durch einen Affekt, der entgegengesetzt und stärker ist, als der zu hemmende.*

B. Der Affekt, auf die Seele bezogen, ist eine Vorstellung, mit welcher die Seele eine gegen früher grössere oder geringere Daseinskraft ihres Körpers bejaht (III. Die allgemeine Definition der Affekte). Wenn also die Seele von einem Affekt erfasst ist, ist zugleich der Körper so erregt, dass sein Vermögen zu handeln wächst oder abnimmt. Nun erhält diese Erregung des Körpers ihre Kraft, im Sein zu verharren, von ihrer Ursache (IV. L. 5);

sie kann mithin nur von einer körperlichen Ursache gehemmt oder aufgehoben werden (II. L. 6), welche den Körper in einer entgegengesetzten oder stärkeren Weise erregt (III. L. 5 und IV. A.). Folglich wird die Seele von der Vorstellung einer Erregung erfasst, die stärker und der früheren entgegengesetzt ist (II. L. 12); d. h. die Seele wird von einem stärkeren und dem früheren entgegengesetzten Affekt erfasst, welcher die Existenz des früheren ausschliessen und aufheben wird (III. Allgemeine Definition). Mithin kann ein Affekt nur durch einen entgegengesetzten und stärkeren Affekt gehoben oder gehemmt werden.

Z. Der Affekt der Seele kann nur gehemmt oder gehoben werden durch die Vorstellung einer entgegengesetzten Erregung des Körpers, die zugleich stärker ist, als die, unter der wir leiden. Denn ein Affekt, unter dem wir leiden, kann nur durch einen stärkeren und entgegengesetzten Affekt gehemmt oder gehoben werden (IV. L. 7), d. h. nur durch die Vorstellung einer körperlichen Erregung, die stärker und jenem entgegengesetzt ist.[14])

L. 8. *Die Erkenntniss des Guten und Schlechten ist nur der Affekt der Freude oder Trauer, sofern wir uns dessen bewusst sind.*

B. Wir nennen das gut oder schlecht, was der Erhaltung unseres Seins nützt oder schadet (IV. D. 1, 2), d. h. was unser Vermögen zu handeln mehrt oder mindert, unterstützt oder hemmt (III. L. 7). Sofern wir also bemerken, dass eine Sache uns mit Freude oder Trauer erfüllt, nennen wir sie gut oder schlecht (III. L. 11 E. mit den Definitionen der Freude und Trauer). Daher ist die Erkenntniss des Guten und Schlechten nur die Vorstellung der Freude oder Trauer, welche aus dem Affekte der Freude oder Trauer selbst nothwendig folgt (II. L. 22). Diese Vorstellung ist aber in derselben Weise mit dem Affekt geeint, wie die Seele mit dem Körper (II. L. 21); d. h. diese Vorstellung unterscheidet sich von dem Affekt selbst (II. L. 21 E. III. Allgemeine Definition der Affekte) oder von der Vorstellung des betreffenden Körperzustandes in Wahrheit nur im Denken. Daher ist diese Erkenntniss des Guten und Schlechten

immer der Affekt selbst, sofern wir uns seiner bewusst sind.[15])

L. 9. *Ein Affekt, dessen Ursache wir als gegenwärtig und uns nahe vorstellen, ist stärker, als wenn wir uns diese Ursache nicht als gegenwärtig vorstellen.*

B. Die bildliche Vorstellung ist eine Vorstellung, in welcher die Seele einen Gegenstand als gegenwärtig betrachtet (II. L. 17 E.), welcher aber doch mehr die Verfassung des menschlichen Körpers als die Natur der äusseren Sache anzeigt (II. L. 16 Z. 2). Der Affekt ist also eine bildliche Vorstellung, insofern sie die Verfassung des Körpers anzeigt (III. Allgemeine Definition). Aber die bildliche Vorstellung ist stärker, so lange wir uns nichts vorstellen, was die gegenwärtige Existenz der äusseren Sache ausschliesst (II. L. 17). Deshalb wird auch ein Affekt, dessen Ursache wir für gegenwärtig und uns nahe vorstellen, in sich mächtiger oder stärker sein, als wenn wir uns vorstellen, dass sie nicht gegenwärtig ist.

E. Als ich oben (III. L. 18) sagte, dass wir aus dem Bilde einer kommenden oder vergangenen Sache zu demselben Affekt aufgeregt werden, als wenn die vorgestellte Sache gegenwärtig wäre, so habe ich ausdrücklich bemerkt, dass dies nur wahr sei, insofern wir blos auf das Bild der Sache Acht haben (denn dieses bleibt von gleicher Natur, mögen wir es uns vorgestellt haben oder nicht); aber ich habe nicht bestritten, dass es schwächer werde, wenn wir andere Dinge als gegenwärtig betrachten, welche die Gegenwart der zukünftigen Sache ausschliessen. Es ist dies damals nicht geschehen, weil ich über die Kräfte der Affekte erst in diesem vierten Theile handeln wollte.

Z. Das Bild einer kommenden oder vergangenen Sache, d. h. einer Sache, welche wir, mit Ausschluss der gegenwärtigen Zeit, in Beziehung auf die kommende oder vergangene Zeit betrachten, ist unter sonst gleichen Umständen schwächer als das Bild einer gegenwärtigen Sache, und folglich wird auch ein Affekt für eine kommende oder vergangene Sache, unter sonst gleichen Umständen, gemässigter sein als ein Affekt für eine gegenwärtige Sache.[16])

L. 10. *Für eine kommende Sache, deren baldiges Dasein man annimmt, wird man stärker erregt, als wenn man glaubt, dass die Zeit ihrer Existenz länger von der Gegenwart absteht; und durch das Andenken an einen Gegenstand, den man für noch nicht lange vergangen hält, wird man ebenfalls stärker erregt, als wenn man ihn für länger vergangen hält.*

B. Denn so weit man den Gegenstand für bald kommend oder für nicht lange vergangen hält, stellt man damit etwas vor, was die Gegenwart des Gegenstandes weniger ausschliesst, als wenn man glaubt, dass die künftige Zeit seiner Existenz länger von der Gegenwart absteht, oder ihn für schon lange vergangen hält (wie von selbst klar ist); deshalb wird man auch stärker für ihn erregt werden (IV. L. 9).

E. Aus dem zu IV. D. 6 Bemerkten ergiebt sich, dass, wenn die Gegenstände von der Gegenwart durch einen längeren Zeitraum getrennt sind, als man diesen in seiner Grösse sich vorstellen kann, sie uns nur gleich schwach berühren, wenn wir auch wissen, dass sie unter einander durch einen grossen Zeitraum getrennt sind [17])

L. 11. *Der Affekt für einen als nothwendig vorgestellten Gegenstand wird unter sonst gleichen Umständen stärker sein, als für einen möglichen oder zufälligen, d. h. nicht nothwendigen Gegenstand.*

B. So weit man sich einen Gegenstand als nothwendig vorstellt, so weit bejaht man dessen Existenz und umgekehrt verneint man diese, so weit man sich ihn als nicht nothwendig vorstellt (I. L. 33 E.). Daher wird der Affekt für einen nothwendigen Gegenstand unter sonst gleichen Umständen (IV. L. 9) stärker sein als für einen nicht nothwendigen. [18])

L. 12. *Der Affekt für einen Gegenstand, von dem man weiss, dass er gegenwärtig nicht existirt, und den man sich als möglich vorstellt, wird unter sonst gleichen Umständen stärker sein als für einen zufälligen Gegenstand.*

B. So weit man sich eine Sache als zufällig vorstellt, ist man von dem Bilde keiner andern Sache erregt, welche die Existenz jener setzte (IV. D. 3), vielmehr stellt man

(nach der Annahme) etwas vor, was deren gegenwärtige Existenz ausschliesst. So weit man sich aber die Sache als in Zukunft möglich vorstellt, so weit stellt man sich etwas vor, was ihre Existenz setzt (IV. D. 4), d. h. was die Hoffnung oder die Furcht nährt (III. L. 18). Deshalb wird der Affekt für einen möglichen Gegenstand heftiger sein.

Z. Der Affekt für einen als gegenwärtig nicht existirend und als zufällig vorgestellten Gegenstand ist viel schwächer, als wenn man sich den Gegenstand als gegenwärtig vorstellt.

B. Der Affekt für einen als gegenwärtig existirend vorgestellten Gegenstand ist stärker, als wenn man ihn sich bloss als einen zukünftigen vorstellt (IV. L. 9 Z.), und ist für einen zukünftigen heftiger, wenn man sich vorstellt, dass dessen kommende Zeit von der gegenwärtigen nicht weit absteht (IV. L. 10). Daher ist der Affekt für einen Gegenstand, dessen Zeit der Existenz man sich von der Gegenwart für weit entfernt vorstellt, viel schwächer, als wenn er als gegenwärtig vorgestellt wird. Nichtsdestoweniger wird er stärker sein, als wenn man den Gegenstand als zufällig vorstellt (IV. L. 12.). Deshalb ist der Affekt für einen zufälligen Gegenstand weit schwächer als für einen, den man sich als gegenwärtig vorstellt. [19])

L. 13. *Der Affekt für einen zufälligen Gegenstand, von dem man weiss, dass er in der Gegenwart nicht existirt, ist, unter sonst gleichen Umständen, schwächer, als der Affekt für einen vergangenen Gegenstand.*

B. So weit man sich den Gegenstand als zufällig vorstellt, wird man durch das Bild keines anderen Gegenstandes erregt, welches seine Existenz setzt (IV. D. 3). Man stellt sich im Gegentheil (nach der Annahme) etwas vor, was dessen gegenwärtige Existenz ausschliesst. Wenn man sich aber denselben Gegenstand mit Beziehung auf eine vergangene Zeit vorstellt, so muss man sich insoweit etwas vorstellen, was ihn in das Gedächtniss bringt, oder was das Bild des Gegenstandes erweckt (II. L. 18 u. E.) und damit bewirkt, dass man den Gegenstand als einen gegenwärtigen betrachtet (II. L. 17 Z.). Daher wird (IV. L. 9) der Affekt für einen zufälligen Gegenstand, von dem man weiss, dass er gegenwärtig nicht existirt, unter

sonst gleichen Umständen schwächer sein, als der Affekt für einen vergangenen Gegenstand. [20])

L. 14. *Die wahre Erkenntniss des Guten und Schlechten kann, soweit sie wahr ist, keinen Affekt hemmen, sondern nur, soweit sie als Affekt aufgefasst wird.*

B. Der Affekt ist eine Vorstellung, durch welche die Seele eine Daseinskraft ihres Körpers bejaht, die grösser oder kleiner ist, als vorher (III. Allgemeine Definition). Dieses Positive kann durch die Gegenwart des Wahren nicht aufgehoben werden (IV. L. 1), und deshalb kann die wahre Erkenntniss des Guten und Schlechten, als solche, keinen Affekt hemmen. Aber soweit diese Erkenntniss Affekt ist (IV. L. 8), kann sie, wenn sie stärker als jener ist (IV. L. 7), ihn hemmen. [21])

L. 15. *Die Begierde, welche aus der wahren Erkenntniss des Guten und Schlechten entspringt, kann durch viele andere Begierden, die aus sich bekämpfenden Affekten entspringen, erstickt oder gehemmt werden.*

B. Aus der wahren Erkenntniss des Guten und Schlechten, so weit sie Affekt ist (IV. L. 8), entspringt nothwendig eine Begierde (III. D. d. Aff. 1), welche um so grösser ist, je grösser der Affekt ist, aus dem sie entsteht (III. L. 37). Weil aber diese Begierde (nach der Annahme) aus einem wahren Wissen entspringt, so erfolgt sie in uns, so weit wir handeln (III. L. 3), und muss also durch unser Wesen allein erkannt werden (III. D. 2), und folglich muss Kraft und Wachsthum in derselben durch die menschliche Macht allein bestimmt werden. Ferner sind die Begierden, welche aus sich bekämpfenden Affekten entspringen, um so grösser, je heftiger diese Affekte sind; deren Kraft und Wachsthum muss also durch die Macht äusserer Ursachen bestimmt werden (IV. L. 5), welche im Vergleich mit unserer Macht diese weit übersteigt (IV. L. 3). Daher können die Begierden, welche aus dergleichen Affekten entspringen, stärker sein, als jene, welche aus der wahren Erkenntniss des Guten und Schlechten entspringt, und sie mithin hemmen oder ersticken (IV. L. 7). [22])

L. 16. *Die Begierde, die aus der Erkenntniss des Guten und Schlechten in Beziehung auf einen künftigen*

Gegenstand entspringt, kann leicht durch die Begierde nach Dingen, die in der Gegenwart angenehm sind, gehemmt und ausgelöscht werden.

B. Der Affekt für einen zukünftigen Gegenstand ist schwächer, als für einen gegenwärtigen (IV. L. 9 Z.). Aber die aus der wahren Erkenntniss des Guten und Schlechten entspringende Begierde kann, selbst wenn sie sich auf gegenwärtige gute Dinge bezieht, durch irgend eine unbesonnene Begierde erstickt oder gehemmt werden (IV. L. 15, dessen Beweis allgemein ist). Daher wird eine Begierde, welche aus solcher Erkenntniss für einen zukünftigen Gegenstand entspringt, um so leichter gehemmt oder getilgt werden können u. s. w. [23])

L. 17. *Die Begierde aus der wahren Erkenntniss des Guten und Schlechten, insoweit sie einen zufälligen Gegenstand betrifft, wird noch viel leichter durch eine Begierde nach gegenwärtigen Dingen gehemmt werden können.*

B. Der Beweis dieses Lehrsatzes wird auf dieselbe Weise, wie der des vorgehenden aus IV. L. 12 Z. geführt.

E. Damit glaube ich die Ursachen dargelegt zu haben, weshalb die Menschen mehr von ihren Meinungen als von der wahren Vernunft sich bestimmen lassen, und weshalb die Erkenntniss des Guten und Schlechten die Seele unruhig macht und oft jeder Art von Lust den Platz räumt. Daher rührt jener Vers des Dichters: „Ich seh und bill'ge das Bessere, aber dem Schlechteren folge ich nach.“ Dasselbe scheint auch der Prediger im Sinne gehabt zu haben, als er sagte: „Wer das Wissen mehrt, mehrt den Schmerz.“ Ich sage dies aber nicht deshalb, um zu folgern, dass das Nicht-Wissen besser sei, als das Wissen, oder dass der Verständige in Mässigung der Affekte sich von dem Dummen nicht unterscheide, sondern weil es nothwendig ist, dass man sowohl die Macht wie die Ohnmacht seiner Natur kenne, um bestimmen zu können, was die Vernunft in Mässigung der Affekte vermag und nihct vermag. Und in diesem vierten Theil habe ich nur von der Ohnmacht des Menschen handeln wollen; denn die Macht der Vernunft über die Affekte werde ich besonders behandeln [24])

L. 18. *Die Begierde, welche aus der Freude entspringt, ist, bei sonst gleichen Umständen, stärker, als die Begierde, welche aus der Trauer entspringt.*

B. Die egierde ist das Wesen des Menschen selbst (III. D. 1 d. Aff.), d. h. das Streben des Menschen, in seinem Sein zu verharren (III. L. 7). Deshalb wird die Begierde, die aus der Freude entspringt, durch den Affekt der Freude selbst unterstützt oder vermehrt. (Man sehe die Definition der Freude in E. zu III. L. 11). Dagegen wird die Begierde die aus der Trauer entspringt, durch den Affekt der Trauer selbst vermindert oder gehemmt (III. L. 11 E.). Deshalb muss die Kraft der Begierde, welche aus der Freude selbst entspringt, sowohl durch das Vermögen des Menschen, als durch die Macht der äusseren Ursache bestimmt werden; aber die der Trauer nur durch das Vermögen des Menschen; deshalb wird jene stärker als diese sein. [25])

E. Damit habe ich in Kürze die Ursachen der menschlichen Ohnmacht und Unbeständigkeit dargelegt und weshalb die Menschen die Lehren der Vernunft nicht innehalten. Ich habe nun noch zu zeigen, was das ist, was uns die Vernunft vorschreibt, und welche Affekte mit den Vorschriften der menschlichen Vernunft übereinstimmen und welche ihnen entgegen sind. Ehe ich jedoch dies in meiner ausführlichen geometrischen Weise darzulegen beginne, möchte ich zuvor noch die Vorschriften der Vernunft selbst hier kurz aufzeigen, damit meine Ansicht leichter gefasst werden kann.

Da die Vernunft nichts gegen die Natur fordert, so fordert sie also selbst, dass ein Jeder sich liebe, seinen Nutzen, soweit er wahrhaft Nutzen ist, suche und Alles, was den Menschen zu einer grösseren Vollkommenheit wirklich führt, erstrebe; überhaupt dass Jeder sein Sein, so viel er vermag, zu erhalten strebe. Dies ist sicherlich so wahr als der Satz, dass das Ganze grösser ist, als sein Theil (III. L. 4). Da nun die Tugend nichts Anderes als ein Handeln nach den Gesetzen seiner eigenen Natur ist (IV. D. 8) und Jedermann nur nach den Gesetzen seiner eigenen Natur sein Sein zu erhalten strebt (III. L. 7), so ergiebt sich daraus e r s t e n s: Dass die Grundlage der Tugend in dem S t r e b e n besteht,

sein Sein zu erhalten, und das Glück darin, dass der Mensch sein Sein erhalten kann. Es folgt **zweitens**: Dass man die Tugend um ihrer selbst willen zu erstreben hat und dass es nichts Vorzüglicheres oder uns Nützlicheres giebt als sie, um dessentwegen man die Tugend begehren müsste. Endlich folgt **drittens**: Dass die Selbstmörder ihres Verstandes nicht mächtig sind, und dass sie von äusseren Ursachen, welche ihrer Natur entgegengesetzt sind, überwunden werden.

Ferner folgt aus II. H. 4, dass es uns unmöglich ist, für die Erhaltung unseres Seins nichts ausserhalb unserer zu bedürfen und ohne allen Verkehr mit äusserlichen Gegenständen zu leben; auch wäre unser Wissen, wenn man noch die Seele in Betracht nimmt, sicherlich unvollkommner, wenn die Seele allein wäre und nichts kennte, als sich selbst. Es giebt also Vieles ausserhalb unser, was uns nützlich und deshalb zu erstreben ist. Von diesem kann man sich nichts Besseres vorstellen, als das, was mit unserer Natur ganz übereinstimmt. Wenn z. B. Zweie von derselben Natur sich gegenseitig verbinden, so bilden sie ein Einzelding, was noch einmal so stark ist, als jedes für sich. Es giebt deshalb für den Menschen nichts Nützlicheres, als der Mensch. Ich sage, es können die Menschen sich nichts Besseres für die Erhaltung ihres Seins wünschen, als dass Alle mit Allen so übereinstimmen, dass die Seelen und Körper Aller gleichsam **eine** Seele und **einen** Körper bilden, Alle so viel als möglich ihr Sein zu erhalten suchen und Alle das für Alle Nützliche aufsuchen. Daraus ergiebt sich, dass Menschen, die von der Vernunft geleitet werden, d. h. die ihren Nutzen nach Anleitung der Vernunft suchen, nichts für sich erstreben, was sie nicht auch für die übrigen Menschen wünschten, und dass also solche Menschen gerecht, treu und ehrlich sind.

Dies sind die Gebote der Vernunft, welche ich hier in der Kürze darlegen wollte, ehe ich beginne, sie in ausführlicher Weise zu beweisen. Es ist dies geschehen, um, wo möglich, die Aufmerksamkeit derer für mich zu gewinnen, welche meinen, dass das Prinzip, wonach Jeder nur seinen Nutzen zu suchen brauche, die Grundlage der Gottlosigkeit sei, aber nicht die der Tugend und Frömmigkeit. Nachdem ich also kurz gezeigt habe, dass die Sache

sich umgekehrt verhalte, gehe ich auf dem bisher betretenen Wege zu dem Beweise davon über. [26])

L. 19. *Jeder begehrt oder verabscheut nothwendig nach den Gesetzen seiner Natur das, was er für gut oder schlecht betrachtet.*

B. Die Erkenntniss des Guten und Schlechten ist der Affekt der Freude oder Trauer selbst (IV. L. 8), insofern man sich desselben bewusst ist; deshalb begehrt nothwendig Jeder das, was er für gut hält, und verabscheut, was er für schlecht hält (III. L. 28). Diese Begierden sind aber nichts anderes, als das Wesen und die Natur des Menschen selbst (III. L. 9. E. und D. 1 der Aff.). Deshalb begehrt oder verabscheut Jeder u. s. w. [27])

L. 20. *Je mehr Jemand seinen Nutzen zu suchen d. h. sein Sein zu erhalten strebt und vermag, mit desto grösserer Tugend ist er begabt. Umgekehrt, so weit Jemand seinen Nutzen, d. h. die Erhaltung seines Seins vernachlässigt, so weit ist er ohnmächtig.*

B. Die Tugend ist das menschliche Vermögen selbst, welches allein durch das Wesen des Menschen bestimmt wird (IV. D. 8), d. h. welches allein durch das Streben, womit der Mensch in seinem Sein zu verharren strebt, bestimmt wird (III. L. 7). Je mehr also Jemand sein Sein zu erhalten strebt und vermag, desto mehr ist er mit Tugend begabt, und also ist der, welcher sein Sein zu erhalten versäumt, insoweit ohnmächtig (III. L. 4, 6).

E. Nur der also, welcher von äussern, seiner Natur widersprechenden Ursachen überwunden ist, versäumt seinen Nutzen zu suchen und sein Sein zu erhalten. Niemand sage ich, verabscheut aus der Nothwendigkeit seiner Natur, sondern nur in Folge Zwanges durch äussere Ursachen das Essen oder nimmt sich das Leben, was auf viele Art geschehen kann. So tödtet sich Jemand, weil ein Anderer ihn zwingt, indem dieser seine Hand, mit der er zufällig ein Schwert ergriffen hatte, umdreht und ihn zwingt, das Schwert in sein Herz zu stossen; oder weil er, wie Seneca, durch den Befehl eines Tyrannen gezwungen wird, sich die Adern zu öffnen, d. h. weil er ein grösseres Uebel durch ein kleineres zu vermeiden strebt; oder endlich, weil verborgene äussere Ursachen

seine Einbildung so bestimmen und seinen Körper so erregen, dass dieser eine andere, der früheren entgegengesetzte Natur annimmt, deren Vorstellung in der Seele nicht möglich ist (III. L. 10). Dass aber der Mensch aus der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur streben sollte, nicht zu sein oder sich in ein anderes Wesen zu verwandeln, ist eben so unmöglich, als wie, dass aus Nichts Etwas werde, und Jeder wird bei mässigem Nachdenken dies einsehen.[28])

L. 21. *Niemand kann wünschen, glücklich zu sein, gut zu handeln und gut zu leben, wenn er nicht zugleich wünscht, zu sein, zu handeln und zu leben, d. h. wirklich zu existiren.*

B. Der Beweis dieses Lehrsatzes oder vielmehr die Sache selbst ist durch sich allein klar und erhellt auch aus der Definition der Begierde. Denn die Begierde, glücklich und gut zu leben, zu handeln u. s. w., ist das eigene Wesen des Menschen (III. D. 1 der Aff.), d. h. das Streben, wodurch sich Jeder in seinem Sein zu erhalten sucht (III. L. 7). Deshalb kann Niemand wünschen u. s. w.[29])

L. 22. *Keine Tugend kann vor dieser (nämlich vor dem Streben, sich selbst zu erhalten) gedacht werden.*

B. Das Streben sich zu erhalten ist das Wesen jedes Dinges selbst (III. L. 7). Wenn also eine Tugend vor diesem Streben vorgestellt werden könnte, so würde das eigene Wesen des Dinges eher als es selbst gedacht (IV. D. 8), was (wie erhellt) widersinnig ist. Deshalb kann keine Tugend vor dieser u. s. w.

Z. Das Bestreben sich zu erhalten ist die erste und einzige Grundlage der Tugend. Denn vor diesem Princip kann kein anderes vorgestellt werden (IV. L. 22), und keine Tugend kann ohne dasselbe (IV. L. 21) gedacht werden.[30])

L. 23. *So weit ein Mensch zu einer Handlung dadurch bestimmt wird, dass er unzureichende Vorstellungen hat, kann man nicht unbedingt sagen, dass er aus Tugend handle; sondern nur, so weit er durch etwas bestimmt wird, was er erkennt.*

B. So weit ein Mensch zum Handeln dadurch bestimmt wird, dass er unzureichende Vorstellungen hat, so weit leidet er (III. L. 1), d. h. er thut etwas, was aus seinem Wesen allein nicht erkannt werden kann (III. Def. 1 u. 2), d. h. was aus seiner Tugend nicht folgt (IV. D. 8). So weit er aber zur Handlung durch etwas bestimmt wird, was er erkennt, so weit handelt er (III. L. 1), d. h. er thut etwas (III. D. 2), was durch sein Wesen allein begriffen wird, oder was aus seiner Tugend allein hinreichend folgt (IV. D. 8).[31])

L. 24. *Unbedingt aus Tugend handeln ist nichts Anderes in uns, als in Leitung der Vernunft handeln, leben und sein Sein bewahren (diese drei Ausdrücke bedeuten dasselbe), aus dem Grunde, dass man seinen eigenen Nutzen sucht.*

B. Unbedingt aus Tugend handeln ist dasselbe, wie nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln (IV. D. 8). Aber wir handeln nur, so weit wir erkennen (III. L. 3), deshalb ist aus Tugend handeln nichts anderes in uns, als nach Leitung der Vernunft handeln, leben und sein Sein bewahren, und zwar aus dem Grunde des Strebens nach seinem eigenen Nutzen (IV. L. 22 Z.)[32])

L. 25. *Niemand strebt, sein Sein eines andern Dinges wegen zu erhalten.*

B. Das Streben, wodurch jedes Ding sich in seinem Sein zu erhalten sucht, wird blos durch das Wesen dieses Dinges bestimmt (III. L. 7) und folgt nur aus ihm allein mit Nothwendigkeit, aber nicht aus dem Wesen eines fremden Dinges (III. L. 6). Dieser Lehrsatz erhellt auch aus IV. L. 22 Z. Denn wenn der Mensch sein Sein wegen eines andern Dinges zu erhalten strebte, so wäre dieses Ding die erste Grundlage der Tugend (wie von selbst erhellt), und dies ist widersinnig, wegen IV. L. 22 Z. Deshalb strebt Niemand, sein Sein u. s. w.[33])

L. 26. *Alles, was man aus Vernunft erstrebt, ist nur die Erkenntniss, und die Seele hält, so weit sie sich ihrer Vernunft bedient, nur das zur Erkenntniss Führende für nützlich.*

B. Das Streben sich zu erhalten ist nichts Anderes,

als das Wesen des Dinges (III. L. 7), das vermöge seiner Existenz die Kraft hat, im Sein zu verharren (III. L. 6) und zu thun, was aus seiner Natur nothwendig folgt (III. L. 9 E. Def. der Begierde). Das Wesen der Vernunft ist aber nichts Anderes als unsere Seele, sofern sie klar und deutlich erkennt (II. L. 40 E. 2). Deshalb geht Alles, was man aus Vernunft erstrebt, nur auf Erkenntniss (II. L. 40).

Da ferner dieses Streben der Seele, wodurch sie, so weit sie vernünftig denkt, ihr Sein zu erhalten strebt nur das Erkennen ist (wie eben gezeigt worden), so ist dieses Streben nach Erkenntniss die erste und einzige Grundlage der Tugend (IV. L. 22 Z.), und man strebt nicht eines Zweckes wegen nach Erkenntniss (IV. L. 25), vielmehr kann die Seele, so weit sie vernünftig verfährt, nichts für sich gut halten, als das, was zur Erkenntniss führt (IV. D. 1).[34])

L. 27. *Wir wissen nur von dem gewiss, dass es gut ist, was zur Erkenntniss wirklich führt, und nur von dem, dass es schlecht ist, was die Erkenntniss hindern kann.*

B. Die Seele verlangt, so weit sie ihre Vernunft gebraucht, nur zu erkennen und hält nur das für sich nützlich, was zur Erkenntniss führt (IV. L. 26). Die Seele aber hat nur Gewissheit von den Dingen, so weit sie zureichende Vorstellungen hat (II. L. 41, 43 u. E.); oder (was dasselbe ist II. L. 40 E.) insofern sie ihre Vernunft gebraucht.

Daher hält man nur das mit Gewissheit für gut, was wahrhaft zur Erkenntniss führt, und umgekehrt das für schlecht, was die Erkenntniss hindern kann.[35])

L. 28. *Das höchste Gut der Seele ist die Erkenntniss Gottes, und die höchste Tugend der Seele Gott erkennen.*

B. Das Höchste, was die Seele erkennen kann, ist Gott, d. h. (I. D. 6) das unbedingt unendliche Wesen, ohne das Nichts sein, noch vorgestellt werden kann (I. L. 15); daher ist (IV. L. 26, 27) das höchste Nützliche für die Seele oder das höchste Gut (IV. D. 1) die Erkenntniss Gottes. Ferner handelt die Seele nur, so weit

sie erkennt (III. L. 1, 3), und nur dann kann man unbedingt von ihr sagen, dass sie aus Tugend handelt (IV. L. 23). Die unbedingte Tugend der Seele ist daher das Erkennen, das Höchste aber, was die Seele erkennen kann, ist Gott (wie bereits gezeigt worden), folglich ist die höchste Tugend der Seele, Gott zu erkennen oder zu begreifen. 86)

L. 29. *Jeder Einzelgegenstand, dessen Natur von der unsrigen durchaus verschieden ist, kann unsere Macht zu handeln weder unterstützen noch hindern, überhaupt kann nur derjenige Gegenstand für uns gut oder schlecht sein, der etwas mit uns gemeinsam hat.*

B. Das Vermögen eines jeden einzelnen Gegenstandes und folglich auch des Menschen (II. L. 10. Z.), durch welches er existirt und wirkt, wird nur von einer andern einzelnen Sache bestimmt (I. L. 28), deren Natur durch dasselbe Attribut erkannt werden muss (II. L. 6), durch welches die menschliche Natur begriffen wird. Unser Vermögen zu handeln, wie man es auch vorstellen mag, kann daher nur von dem Vermögen einer andern einzelnen Sache bestimmt, und folglich unterstützt oder gehemmt werden, welche mit uns etwas Gemeinsames hat, und nicht durch das Vermögen einer Sache, deren Natur von der unsrigen ganz verschieden ist. Weil wir aber gut und schlecht nur das nennen, was Ursache der Freude oder Trauer ist (IV. L. 8), d. h. was unser Vermögen zu handeln mehrt oder mindert, unterstützt oder hemmt (III. L. 11 E.), so kann eine Sache, die von unserer Natur durchaus verschieden ist, für uns weder gut noch schlecht sein. 87)

L. 30. *Kein Gegenstand kann durch das, was er mit unserer Natur gemeinsam hat, schlecht sein, vielmehr ist er, so weit er für uns schlecht ist, uns entgegengesetzt.*

B. Wir nennen das schlecht, was Trauer verursacht (IV. L. 8), d. h. was unser Vermögen zu handeln mindert oder hemmt (III. L. 11 E.) Wenn daher eine Sache durch das, was sie mit uns gemeinsam hat, für uns schlecht wäre, so könnte die Sache dasjenige selbst, was sie mit uns gemeinsam hat, vermindern oder hemmen; was widersinnig ist (III. L. 4). Keine Sache kann daher

durch das, was sie mit uns gemein hat, für uns schlecht sein, vielmehr ist sie nur insoweit schlecht, als sie unser Vermögen zu handeln mindern oder hemmen kann (wie eben gezeigt worden), d. h. so weit sie uns entgegengesetzt ist (III. L. 5).[88])

L. 31. *So weit ein Gegenstand mit unserer Natur übereinstimmt, ist er nothwendig gut.*

B. So weit ein Gegenstand mit unserer Natur übereinstimmt, kann er nicht schlecht sein (IV. L. 30). Er muss also entweder gut oder gleichgültig sein. Im letzten Falle nämlich, dass er weder gut noch schlecht ist, folgt aus seiner Natur nichts, was der Erhaltung unserer Natur nützt, d. h. (nach der Annahme) nichts, was der Erhaltung seiner eigenen Natur nützt. Dieses ist aber widersinnig (III. L. 6). Er muss also, so weit er mit unserer Natur übereinstimmt, nothwendig gut sein.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass je mehr ein Gegenstand mit unserer Natur übereinstimmt, er um so nützlicher und besser für uns ist; und umgekehrt, je nützlicher ein Gegenstand für uns ist, um so mehr stimmt er mit unserer Natur überein. Denn soweit er damit nicht übereinstimmt, muss er von unserer Natur verschieden oder ihr entgegengesetzt sein. Ist Ersteres, so kann er weder gut noch schlecht sein (IV. L. 29); ist er entgegengesetzt, so ist er auch dem entgegengesetzt, was mit unserer Natur übereinstimmt, d. h. er ist dem Guten entgegengesetzt, oder schlecht (IV. L. 30). Es kann daher nur das mit unserer Natur Uebereinstimmende gut sein, und je mehr es damit übereinstimmt, desto nützlicher ist es, und umgekehrt.[89])

L. 32. *So weit die Menschen ihren Leidenschaften unterworfen sind, kann man nicht sagen, dass sie von Natur übereinstimmen.*

B. Wenn man von Dingen sagt, dass sie von Natur übereinstimmen, so meint man, dass sie in ihrem Vermögen übereinstimmen (III. L. 7), aber nicht in der Ohnmacht oder Verneinung, und folglich auch nicht in einem leidenden Zustande (II. L. 3 E.). Man kann daher von den Menschen, die den Leidenschaften unterworfen sind, nicht sagen, dass sie von Natur übereinstimmmen.

E. Der Satz erhellt auch aus sich selbst; denn wer sagt, dass weiss und schwarz nur darin übereinstimmen, dass beide nicht roth sind, der bejaht unbedingt, dass weiss und schwarz in Nichts übereinstimmen. Ebenso ist es, wenn Jemand sagt, dass Stein und Mensch nur darin übereinstimmen, dass sie Beide endlich, ohnmächtig sind, oder dass sie nicht durch die Nothwendigkeit ihrer Natur existiren, oder dass sie von der Macht äusserer Ursachen unendlich übertroffen werden; denn er bejaht damit, dass Stein und Mensch in Nichts übereinstimmen. Denn Dinge, die nur in der Verneinung, oder in dem, was sie nicht haben, übereinstimmen, stimmen in Wahrheit in Nichts überein.[40])

L. 33. *Die Menschen können von Natur von einander abweichen, so weit sie von Affekten, welche Leidenschaften sind, aufgeregt werden, und in so weit ist auch ein und derselbe Mensch veränderlich und unbeständig.*

B. Die Natur oder das Wesen der Affekte kann nicht aus unserm Wesen und unserer Natur allein erklärt werden (III. D. 1, 2), sondern es muss durch die Macht, d. h. durch die Natur äusserer Ursachen in Vergleichung mit unserer Natur bestimmt werden (III. L. 7).

Daher kommt es, dass es von jedem Affekt so viele Arten giebt, als Arten der Gegenstände sind, von denen man erregt wird (III. L. 56), und dass die Menschen von ein und demselben Gegenstande verschieden erregt werden (III. L. 51) und insoweit sich von Natur unterscheiden; endlich dass derselbe Mensch von demselben Gegenstande auf verschiedene Weise erregt wird und insoweit veränderlich ist (III. L. 51).[41])

L. 34. *So weit die Menschen von Affekten erfasst sind, welche Leidenschaften sind, können sie einander entgegengesetzt sein.*

B. Ein Mensch, z. B. Peter, kann Ursache sein, dass der Paul sich betrübt, weil er einem Gegenstande ähnlich ist, welchen Paul hasst (III. L. 16), oder weil Peter einen Gegenstand besitzt, welchen auch Paul liebt (III. L. 32 u. E.), oder aus andern Gründen. (Die erheblichen sehe man III. L. 55 E.). So kann es kommen, dass Paul den Peter hasst (III. D. 7 d. Aff.), und folglich ist es leicht

möglich, dass Peter den Paul wieder hasst (III. L. 40 u. E.). Sie werden sich also gegenseitig Uebles zuzufügen suchen (III. L. 39), d. h. sie werden einander entgegengesetzt sein (IV. L. 30). Die Affekte der Trauer sind aber immer leidende Zustände (III. L. 59). Deshalb können Menschen, so weit sie von Affekten erfasst sind, welche eine Leidenschaft enthalten, einander entgegengesetzt sein.

E. Ich habe gesagt, dass der Paul den Peter hasse, weil er sich vorstellt, dass jener das besitze, was er selbst auch liebt. Auf den ersten Blick scheint daraus zu folgen, dass Beide, weil sie ein und dasselbe lieben und folglich, weil sie von Natur übereinstimmen, einander zum Schaden sind. Wäre dies richtig, so würden die Lehrsätze IV. 30 u. 31 falsch sein. Untersucht man die Sache jedoch unparteiisch, so wird man Alles in Uebereinstimmung finden. Denn Paul und Peter sind sich einander nicht lästig, so weit sie von Natur übereinstimmen, d. h. so weit jeder dasselbe liebt, sondern so weit sie von einander abweichen. Denn so weit Jeder dasselbe liebt, wird eines Jeden Liebe dadurch gesteigert (III. L. 31), d. h. so weit wird Jedes Freude dadurch gesteigert (III. D. 6 d. Aff.). So weit sie also dasselbe lieben und von Natur übereinstimmen, sind sie weit entfernt, einander lästig zu sein; vielmehr ist die Ursache dessen nur, dass sie von Natur sich unterscheiden; denn wir haben angenommen, Peter habe die Vorstellung des geliebten Gegenstandes als eines, den ersterer in Besitz hat, Paul dagegen die Vorstellung des geliebten Gegenstandes als eines verlornen. Daher kommt es, dass dieser von Trauer und jener von Freude erfüllt ist, und dass sie in so weit einander entgegen sind. Auf diese Weise kann man leicht zeigen, dass alle Ursachen des Hasses durch das kommen, worin die Menschen von Natur von einander abweichen und nicht durch das, worin sie übereinstimmen.[42])

L. 35. *So weit die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, insoweit allein stimmen sie von Natur nothwendig immer überein.*

B. So weit die Menschen von Affekten erfasst sind, welche ein Leiden sind, können sie von Natur verschieden

sein (IV. L. 33) und einander entgegen (IV. L. 34). Aber von den Menschen kann man nur in sofern sagen, dass sie handeln, als sie nach der Leitung der Vernunft leben (III. L. 3), folglich muss Alles, was aus der menschlichen Natur, so weit sie von der Vernunft bestimmt wird, folgt, durch die menschliche Natur allein, als ihrer nächsten Ursache, erkannt werden (III. D. 2). Weil aber Jeder nach den Gesetzen seiner Natur das begehrt, was er für gut, und das verabscheut, was er für schlecht hält (IV. L. 19), und weil Alles, was man nach dem Ausspruch der Vernunft für gut oder schlecht hält, nothwendig gut oder schlecht ist (II. L. 41), so thun die Menschen in so weit, als sie nach der Vernunft leben, nothwendig das, was der menschlichen Natur, und folglich auch jedwedem einzelnen Menschen nothwendig gut ist, d. h. das, was mit der Natur eines jeden Menschen übereinstimmt (IV. L. 31 Z.). Folglich müssen auch die nach der Leitung der Vernunft lebenden Menschen nothwendig unter sich immer übereinstimmen.

Z. 1. Nichts einzelnes giebt es in der Natur, was dem Menschen nützlicher wäre, als ein Mensch, der nach der Vernunft lebt. Denn dem Menschen ist das am nützlichsten, was mit seiner Natur am meisten übereinstimmt (IV. L. 31 Z.), d. h. der Mensch (wie von selbst erhellt). Der Mensch handelt aber unbedingt nach den Gesetzen seiner Natur, wenn er nach Leitung der Vernunft lebt (III. D. 2), und nur insoweit stimmt er mit der Natur des andern Menschen nothwendig überein (IV. L. 35). Es giebt also für den Menschen unter den Einzeldingen nichts Nützlicheres, als den Menschen.

Z. 2. Je mehr ein Mensch nur seinen Nutzen sucht, desto mehr sind die Menschen einander gegenseitig nützlich. Denn je mehr ein Mensch seinen Nutzen sucht und sich zu erhalten strebt, desto tugendhafter ist er (IV. L. 20), oder, was dasselbe ist, desto mehr Macht hat er, nach den Gesetzen seiner Natur zu handeln (IV. D. 8), d. h. nach Leitung der Vernunft zu leben (III. L. 3). Die Menschen stimmen aber dann am meisten überein, wenn sie nach der Vernunft leben (IV. L. 35), folglich werden sich die Menschen dann am nützlichsten sein, wenn ein Jeder am meisten seinen eigenen Nutzen sucht (IV. L. 35 Z. 1).

E. Was ich hier dargelegt habe, wird auch täglich von der Erfahrung so oft und durch so viele schlagende Zeugnisse bestätigt, dass es hiernach ein Sprüchwort geworden: Der Mensch ist dem Menschen ein Gott. Es geschieht jedoch selten, dass die Menschen nach der Vernunft leben, sondern es ist mit ihnen so bestellt, dass sie meist neidisch und einander lästig sind. Dessen ungeachtet können sie kaum ein einsames Leben führen; den Meisten gefällt deshalb die Definition sehr, dass der Mensch ein geselliges Thier sei. In Wahrheit verhält sich auch die Sache so, dass aus dem gemeinsamen Zusammenleben den Menschen mehr Nutzen als Schaden entsteht. Mögen also die Satyriker die menschlichen Dinge verspotten, so viel sie wollen, mögen die Theologen sie verwünschen und die Schwermüthigen das rohe und bäurische Leben preisen, so viel sie können, und die Menschen verachten und die unvernünftigen Thiere bewundern, so werden sie doch die Erfahrung machen, dass die Menschen durch gegenseitigen Beistand ihren Bedarf weit besser sich verschaffen und nur mit vereinten Kräften die ihnen überall drohenden Gefahren vermeiden können. Dabei will ich gar nicht erwähnen, dass es viel vorzüglicher und unserer Erkenntniss würdiger ist, die Handlungen der Menschen als die der unvernünftigen Thiere zu betrachten. Doch hierüber an einem andern Orte ausführlicher.[48])

L. 36. *Das höchste Gut derer, welche der Tugend folgen, ist Allen gemein und alle können sich dessen in gleicher Weise erfreuen.*

B. Tugendhaft handeln, ist nach der Leitung der Vernunft handeln (IV. L. 24), und alles, was wir nach der Vernunft zu thun streben, ist Erkennen (IV. L. 26). Folglich ist das höchste Gut derer, welche der Tugend folgen, die Erkenntniss Gottes (IV. L. 28), d. h. dasjenige Gut (II. L. 47 u. E.), welches allen Menschen gemein ist und von allen Menschen, so weit sie gleicher Natur sind, in gleicher Weise besessen werden kann.

E. Wenn aber Jemand früge, wie nun, wenn das höchste Gut derer, welche der Tugend folgen, nicht Allen gemein ist? Ob daraus nicht folge, wie oben (IV. L. 34), dass die Menschen, welche der Vernunft folgen, d. h. die

Menschen, so weit sie von Natur übereinstimmen (IV. L. 35), einander entgegen sein müssen? Diesem diene zur Antwort, dass es nicht durch Zufall, sondern aus der eigenen Natur der Vernunft kommt, dass des Menschen höchstes Gut ein Allen gemeinsames ist; weil es nämlich aus dem menschlichen Wesen, so weit es durch die Vernunft bestimmt ist, abgeleitet wird, und weil der Mensch nicht sein und nicht begriffen werden könnte, wenn er nicht das Vermögen hätte, sich dieses höchsten Gutes zu erfreuen. Denn es gehört zum Wesen der menschlichen Seele (II. L. 47), eine zureichende Erkenntniss von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes zu haben.[44])

L. 37. *Das Gut, was Jeder, welcher der Tugend folgt, für sich begehrt, wünscht er auch den übrigen Menschen, und zwar um so mehr, je grösser seine Erkenntniss Gottes ist.*

B. Die Menschen sind sich am nützlichsten, so weit sie nach der Vernunft leben (IV. L. 35 Z.), und deshalb werden wir unter Leitung der Vernunft nothwendig zu bewirken streben, dass die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben (IV. L. 19). Das Gut aber, was Jeder, der nach Leitung der Vernunft lebt, d. h. welcher der Tugend folgt (IV. L. 24), für sich begehrt, ist das Erkennen (IV. L. 26). Deshalb wird Jeder, welcher der Tugend folgt, das Gut, was er begehrt, auch den Uebrigen wünschen.

Ferner ist die Begierde in Beziehung auf die Seele ihr Wesen selbst (III. D. 1 d. Aff.); das Wesen der Seele besteht aber im Erkennen (II. L. 11), welches die Erkenntniss Gottes einschliesst (II. L. 47), und ohne welche die Seele weder sein noch vorgestellt werden kann (I. L. 15). Eine je grössere Erkenntniss Gottes daher das Wesen der Seele einschliesst, desto grösser wird die Begierde sein, mit welcher der, welcher der Tugend folgt, das Gut, was er für sich begehrt, auch Andern wünscht.

B. 2. Ein anderer Beweis. Das Gut, was der Mensch verlangt oder liebt, wird er beharrlicher lieben, wenn er sieht, dass Andere dasselbe lieben (III. L. 31), und er wird deshalb streben, dass auch Andere es lieben (III. L. 31 Z.), und weil dies Gut Allen gemein ist (IV. L. 36) und Alle sich seiner erfreuen können, so wird er

deshalb streben (aus demselben Grunde), dass Alle sich dessen erfreuen, und zwar um so mehr, je mehr er selbst dieses Gut geniesst (III. L. 37).

E. 1. Wer aus blossem Affekt verlangt, dass die Uebrigen das lieben, was er liebt, und dass die Uebrigen nach seiner Weise leben, handelt in blosser Aufwallung und ist deshalb widerwärtig, vorzüglich denen, die andere Neigungen haben, und die ebenfalls sich bestreben und mit derselben Heftigkeit verlangen, dass die Uebrigen vielmehr nach ihrer Weise leben. Weil ferner das höchste Gut, was die Menschen im Affekt begehren, oft der Art ist, dass nur E i n e r dessen theilhaftig werden kann, so kommt es, dass die, welche lieben, im Geiste nicht einig mit sich selbst sind, und dass sie, während sie mit Freude Löbliches von dem geliebten Gegenstande erzählen, dabei fürchten, dass man ihnen glaube. Wer dagegen die Andern durch Vernunft zu leiten sucht, handelt nicht in der Hitze, sondern menschlich und sanft und ist im Geiste durchaus mit sich einig.

Ferner rechne ich Alles, was wir wünschen und thun und wovon wir die Ursache sind, so weit wir die Vorstellung von Gott haben, oder so weit wir Gott kennen, zur R e l i g i o n. Ferner nenne ich die Begierde wohlzuthun, welche daraus entspringt, dass wir nach der Leitung der Vernunft leben, F r ö m m i g k e i t. Die Begierde endlich, von der ein Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt, erfüllt ist, sich Andere in Freundschaft zu verbinden, nenne ich E h r b a r k e i t, und ehrbar das, was die Menschen loben, die nach der Vernunft leben, und umgekehrt das sündlich, was der freundschaftlichen Verbindung entgegen ist. Ausserdem habe ich auch gezeigt, welches die Grundlagen des Staats sind.

Ferner ergiebt sich der Unterschied zwischen der wahren Tugend und der Ohnmacht leicht aus dem Obigen. Die wahre Tugend ist nämlich nur das Leben in Leitung der Vernunft; die Ohnmacht besteht daher nur darin, dass der Mensch von Dingen, die ausser ihm sind, sich führen lässt und von diesen bestimmt wird, das zu thun, was die gemeinsame Verfassung der äusseren Dinge fordert, und nicht das, was seine eigene Natur, für sich betrachtet, verlangt. Dies ist das, was ich in IV. L. 18 E. zu beweisen versprochen habe, woraus erhellt, dass

jenes Gesetz, die unvernünftigen Thiere nicht zu schlachten, mehr in einem eitlen Aberglauben und einem weibischen Mitleid, als in gesunder Vernunft begründet ist. Denn die Vernunft lehrt uns wohl, in Verfolgung unseres Nutzens freundschaftliche Bande mit den Menschen zu knüpfen, aber nicht mit den unvernünftigen Thieren, oder mit Dingen, deren Natur von der menschlichen Natur verschieden ist; vielmehr lehrt die Vernunft, dass dasselbe Recht, was jene gegen uns haben, wir auch gegen sie haben. Ja, da eines Jeden Recht sich nach seiner Tugend oder Macht bestimmt, so haben die Menschen weit mehr ein Recht gegen die Thiere, als diese gegen die Menschen. Ich bestreite deshalb nicht die Empfindung bei den Thieren, aber ich bestreite, dass es deshalb nicht erlaubt sein soll, auf unsern Nutzen Bedacht zu nehmen, sich ihrer nach Belieben zu bedienen und sie so zu behandeln, wie es uns am Besten passt, indem sie ja in der Natur nicht mit uns übereinstimmen und ihre Affekte von den menschlichen von Natur verschieden sind (III. L. 57 E.).

Es bleibt noch übrig, dass ich erkläre, was Recht und was Unrecht ist, was Sünde und was Verdienst ist. Die folgende Erläuterung ist hierüber einzusehen.[45])

E. 2. Im Anhang zu Theil I. habe ich versprochen, zu erläutern, was Lob und Tadel, Verdienst und Sünde, Recht und Unrecht sei. In Bezug auf Lob und Tadel ist es III. L. 29 E. geschehen; von den übrigen soll es hier geschehen. Vorher ist aber noch Einiges über den natürlichen und bürgerlichen Zustand der Menschen zu sagen.

Jeder existirt nach dem höchsten Recht der Natur, und deshalb thut Jeder mit dem höchsten Recht der Natur das, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt, und deshalb beurtheilt Jeder mit dem höchsten Recht der Natur, was gut, was schlecht ist, und sorgt für seinen Nutzen nach seinem Sinne (IV. L. 19, 20) und rächt sich (III. L. 40 Z. 2) und strebt, das zu erhalten, was er liebt, und das zu zerstören, was er hasst (III. L. 28). Lebten nun die Menschen nach Leitung der Vernunft, so würde Jeder von diesem seinem Rechte Gebrauch machen, ohne irgend einen Schaden des Andern (IV. L. 35 Z.). Weil sie aber den Affekten unterworfen sind (IV. L. 4 Z.),

welche das Vermögen oder die Tugend des Menschen weit übersteigen (IV. L. 6), so werden sie oft nach entgegengesetzten Richtungen gezogen (IV. L. 33) und sind sich einander entgegen (IV. L. 34), während sie doch gegenseitiger Hülfe bedürfen (IV. L. 35 E.)

Damit also die Menschen in Eintracht leben und sich einander zu Hülfe sein können, ist es nöthig, dass sie ihr natürliches Recht aufgeben und sich gegenseitig die Sicherheit gewähren, nichts thun zu wollen, was zu eines Andern Schaden gereichen könnte. Wie aber dies möglich ist, dass Menschen, die nothwendig den Affekten unterworfen (IV. L. 4 Z.) und unbeständig und veränderlich sind IV. L. 33), sich gegenseitig Sicherheit gewähren und Wort halten können, erhellt aus IV. L. 7 und III. L. 39; nämlich daraus, dass jeder Affekt nur durch einen stärkeren und entgegengesetzten gehemmt werden kann, und dass ein Jeder sich der Beschädigung Anderer enthält aus Furcht vor eigenem grösseren Schaden. Auf dieses Gesetz kann die Gesellschaft gegründet werden, wenn sie das Recht sich aneignet, was jeder Einzelne hat, sich zu rächen und über gut und schlecht das Urtheil zu fällen. Sie muss daher die Macht haben, die gemeinsamen Regeln des Lebens vorzuschreiben und Gesetze zu geben und diese nicht durch Vernunftgründe, welche die Affekte zu hemmen nicht vermögen, sondern durch Drohungen zu befestigen (IV. L. 17 E.). Eine solche Gesellschaft, die durch Gesetze und die Macht sich zu erhalten befestigt ist, heisst Staat, und diejenigen, welche durch dessen Recht geschützt sind, heissen Bürger.

Hieraus ist leicht abzunehmen, dass es in dem Naturzustande nichts giebt, was nach der Uebereinstimmung Aller gut oder schlecht ist; da in dem Naturzustande Jeder nur für seinen Nutzen sorgt und nach seinem Sinn mit Rücksicht auf seinen Nutzen entscheidet, was gut oder schlecht ist; und durch kein Gesetz gebunden ist, einem Andern, als sich selbst zu folgen. Im Naturzustand giebt es daher keine Sünde, wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo durch allgemeine Uebereinstimmung bestimmt wird, was gut und was schlecht ist, und wo Jeder dem Staate zu gehorchen gehalten ist. Die Sünde ist daher nur ein Ungehorsam, welcher deshalb nur durch das

Staatsgesetz bestraft wird, und umgekehrt gilt der Gehorsam dem Bürger als Verdienst, indem er dadurch für würdig erachtet wird, die Vortheile des Staates zu geniessen.

Ferner ist im Naturzustande Niemand nach allgemeiner Uebereinstimmung Eigenthümer einer Sache, und es giebt da in der Natur nichts, was diesem oder jenem Menschen gehören könnte. Vielmehr ist Alles Allen gemein, und man kann deshalb im Naturzustand auch keinen Willen annehmen, Jemandem das Seinige zu geben oder ihm das, was sein ist, zu nehmen, d. h. es geschieht nichts, was Recht oder Unrecht genannt werden könnte; wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo durch gemeinsame Uebereinkunft festgestellt wird, was diesem oder was jenem gehören soll.

Hieraus erhellt, dass das Recht oder das Unrecht, die Sünde oder das Verdienst äusserliche Begriffe sind und kein Attribut, welche die Natur der Seele ausdrücken. Doch genug hiervon. [46])

L. 38. *Was den menschlichen Körper so bestimmt, dass er auf mehrere Arten erregt werden kann, oder was ihn befähigt, äussere Körper auf mehrere Arten zu erregen, ist dem Menschen nützlich, und um so nützlicher, je mehr der Körper dadurch befähigt wird, auf mehrere Weise erregt zu werden und andere Körper zu erregen. Umgekehrt ist das schädlich, was den Körper weniger fähig dazu macht.*

B. Je mehr der Körper hierzu fähig gemacht wird, desto fähiger wird die Seele zum Auffassen (II. L. 14), folglich ist das, was den Körper in dieser Weise bestimmt und ihn hierzu befähigt, nothwendig gut oder nützlich (IV. L. 26, 27) und um so nützlicher, je mehr es den Körper dazu befähigen kann. Umgekehrt ist etwas schädlich (II. L. 14 und IV. L. 26, 27), wenn es den Körper hierzu weniger geschickt macht. [47])

L. 39. *Was bewirkt, dass das Verhältniss von Bewegung und Ruhe, was zwischen den Theilen des menschlichen Körpers besteht, erhalten bleibt, ist gut, und umgekehrt ist das schlecht, was bewirkt, dass die Theile des menschlichen Körpers ein anderes gegenseitiges Verhältniss von Bewegung und Ruhe annehmen.*

B. Der menschliche Körper bedarf, um zu bestehen, vieler anderer Körper (II. H. 4). Das aber, was das Wirkliche in dem menschlichen Körper ausmacht, besteht darin, dass seine Theile sich ihre Bewegung in einer festen Weise gegenseitig mittheilen (II. L. 13 Ln. 4 D.). Was also auf Erhaltung dieses Verhältnisses von Bewegung und Ruhe zwischen den Theilen des Körpers hinwirkt, das erhält das Sein des menschlichen Körpers und bewirkt folglich (II. H. 3 und 6), dass er auf viele Weise erregt werden und äussere Körper auf viele Weise erregen kann, und das ist deshalb gut (IV. L. 38). Was dagegen den Theilen des menschlichen Körpers ein anderes Verhältniss von Bewegung und Ruhe mittheilt, das bewirkt, dass der menschliche Körper eine andere Wirklichkeit annimmt (II. L. 13 Ln. 4 D.), d. h. dass er zerstört wird und folglich unfähig gemacht wird (wie von selbst klar ist und am Schlusse der Vorrede bemerkt worden ist), auf verschiedene Weise erregt zu werden, und deshalb ist es schlecht (IV. L. 38).

E. Wie viel dies der Seele schaden oder nützen kann, wird in Theil V. erörtert werden. Hier ist nur zu bemerken, dass ich annehme, dass dann der Körper stirbt, wenn seine Theile so bestimmt werden, dass sie ein anderes Verhältniss von gegenseitiger Bewegung und Ruhe bekommen.

Denn ich wage es nicht zu bestreiten, dass der menschliche Körper mit Beibehaltung des Blutumlaufs und von Anderem, weswegen er für lebend gehalten wird, dennoch in eine andere, von seiner völlig verschiedenen, Natur umgewandelt werden kann. Denn kein Grund nöthigt mich anzunehmen, dass der Körper nur sterbe, wenn er sich in einen Leichnam verwandelt; ja schon die Erfahrung lehrt es anders. Denn es trifft sich mitunter, dass ein Mensch solche Veränderungen erleidet, dass ich ihn nicht wohl mehr für denselben halten würde. So habe ich von einem spanischen Dichter gehört, dass er von einer Krankheit befallen worden war, und obgleich er von ihr genas, doch die Erinnerung an sein früheres Leben so gänzlich verloren hatte, dass er die Erzählungen und Trauerspiele, welche er gemacht hatte, nicht mehr für die seinigen hielt, und dass Mancher ihn für ein grosses Kind hätte halten müssen, wenn er auch seine

Muttersprache vergessen gehabt hätte. Und wenn dies unglaublich erscheint, was soll man von den kleinen Kindern sagen, deren Natur der erwachsene Mensch von der seinigen so verschieden hält, dass man ihn nicht würde überreden können, dass er je ein Kind gewesen sei, wenn er nicht nach den Andern dasselbe auch von sich vermuthete. Um indess den abergläubischen Leuten nicht Stoff zu neuen Fragen zu geben, will ich lieber hier abbrechen. [48])

L. 40. *Was zur Vergesellschaftung des Menschen führt oder die Menschen zu einem einträchtigen Leben bestimmt, ist nützlich, und dagegen ist das schlecht, was Zwietracht in den Staat einführt.*

B. Denn das, was die Menschen einträchtig leben macht, bestimmt sie auch zu einem Leben nach Leitung der Vernunft (IV. L. 35) und ist deshalb gut (IV. L. 26, 27), und umgekehrt ist (aus denselben Gründen) das schlecht, was Uneinigkeit erregt.[49])

L. 41. *Die Freude ist nicht geradezu schlecht, sondern gut; die Trauer ist aber geradezu schlecht.*

B. Freude ist ein Affekt, welcher des Körpers Vermögen zu handeln vermehrt oder unterstützt (III. L. 11 u. E.); Trauer ist dagegen ein Affekt, welcher des Körpers Vermögen zu handeln mindert oder hemmt (IV. L. 38), folglich ist die Freude geradezu gut u. s. w. [50])

L. 42. *Die Heiterkeit kann kein Uebermaass haben, sondern ist immer gut; der Trübsinn ist dagegen immer schlecht.*

B. Die Heiterkeit (man sehe ihre Definition III. L. 11 E.) ist Freude, welche in Bezug auf den Körper darin besteht, dass alle Theile des Körpers in gleicher Weise erregt sind, d. h. wo des Körpers Vermögen zu handeln vermehrt oder unterstützt wird (III. L. 11), so dass alle Theile das gleiche Verhältniss gegenseitiger Bewegung und Ruhe innehalten, daher ist die Heiterkeit immer gut und kann kein Uebermaas haben (IV. L. 39). Aber der Trübsinn (man sehe dessen Definition III. L. 11 E.) ist Trauer, welche in Bezug auf den Körper darin besteht, dass des Körpers Vermögen zu handeln unbedingt

gemindert oder gehemmt wird; deshalb ist er immer schlecht (IV. L. 38). [51])

L. 43. *Die Wollust kann ein Uebermaass haben und schlecht sein; der Schmerz aber kann insoweit gut sein, als Wollust oder Freude schlecht ist.*

B. Die Wollust ist Freude, welche in Bezug auf den Körper darin besteht, dass einer oder einige seiner Theile vor den übrigen erregt werden (III. L. 11 E.). Die Macht dieses Affektes kann so gross werden, dass er die übrigen Thätigkeiten des Körpers unterdrückt (IV. L. 6) und ihm zäh anhaftet. So verhindert er die Fähigkeit des Körpers, auf mehrere Weise erregt zu werden und kann deshalb schlecht sein (IV. L. 38). Ferner kann der Schmerz, welcher Trauer ist, für sich betrachtet, nicht gut sein (IV. L. 41); da indess seine Kraft und sein Zuwachs durch die Macht einer äusseren Ursache im Vergleich mit unserer bestimmt wird (IV. L. 5), so kann man von diesem Affekt sich unzählig viele Arten und Grade der Stärke vorstellen (IV. L. 3) und sich ihn auch so vorstellen, dass er die Wollust von dem Uebermaase zurückhält und somit hindert, dass der Körper unfähiger wird (nach dem ersten Theil dieses Lehrsatzes). Insoweit wird der Schmerz gut sein. [52])

L. 44. *Die Liebe und die Begierde können ein Uebermaass haben.*

B. Die Liebe ist Freude begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache (III. D. 6 d. Aff.). Die Wollust, begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache, ist also Liebe (III. L. 11 E.); folglich kann die Liebe ein Uebermaass haben (IV. L. 43). Ferner ist die Begierde um so stärker, je stärker der Affekt ist, aus dem sie entspringt (III. L. 37). So wie nun ein Affekt die übrigen Thätigkeiten des Menschen übertreffen kann (IV. L. 6), so kann auch die aus solchem Affekt entspringende Begierde die übrigen Begierden übertreffen und deshalb dasselbe Uebermaass haben, was im vorgehenden Lehrsatze von der Wollust dargelegt worden ist.

E. Die Heiterkeit, die ich für gut erklärt habe, wird leichter vorgestellt als beobachtet. Denn die Affekte, von denen wir täglich erfasst werden, beziehen sich

meistentheils auf einen Theil des Körpers, der vor den übrigen erregt wird. Deshalb haben die Affekte meist ein Uebermaass und halten die Seele in Betrachtung eines Gegenstandes so fest, dass sie an nichts Anderes denken kann. Wenn nun auch die Menschen mehreren Affekten ausgesetzt sind oder diejenigen Menschen selten sind, die immer nur von ein oder demselben Affekt erfasst werden, so giebt es doch Menschen, welchen ein und derselbe Affekt hartnäckig anhaftet. Denn man sieht manchmal die Menschen von einem Gegenstande so erregt, dass sie denselben vor sich zu haben glauben, obgleich er nicht gegenwärtig ist. Wenn dies einem wachenden Menschen begegnet, so hält man ihn für irr- oder wahnsinnig; ebenso werden die für wahnsinnig gehalten, welche von Liebe entbrannt sind und Tag und Nacht nur von der Geliebten oder Buhlerin träumen; denn sie werden meist ausgelacht. Aber wenn der Geizige dagegen nur an Gewinn und Gold denkt und der Ehrsüchtige nur an Ruhm, so werden diese nicht für wahnsinnig gehalten, weil sie gewöhnlich lästig sind und eher für hassenswerth erachtet werden. Indess sind in Wahrheit Geiz, Ehrsucht, Wollust u. s. w. sämmtlich Arten des Wahnsinns, obgleich sie nicht zu den Krankheiten gezählt werden. 53)

L. 45. *Der Hass kann niemals gut sein.*

B. Einen Menschen, den man hasst, sucht man zu vernichten (III. L. 39), d. h. man strebt nach etwas, was schlecht ist (IV. L. 37), deshalb u. s. w.

E. Man bemerke, dass ich unter Hass hier und im Folgenden nur den gegen die Menschen verstehe.

Z. 1. Der Neid, der Spott, die Verachtung, der Zorn, die Rache und die übrigen zu dem Hass gehörenden oder aus ihm entspringenden Affekte sind schlecht. Dies erhellt auch aus III. L. 39 und IV. L. 37.

Z. 2. Alles, was wir, von Hass erregt, begehren, ist schlecht und im Staate unrecht. Dies ergiebt sich auch aus III. L. 39 und aus der Definition von Schlecht und Unrecht in IV. L. 37 E.

E. Zwischen Spott (den ich in Z. 1 schlecht genannt habe) und Lachen erkenne ich einen grossen Unterschied an. Denn das Lachen, wie der Scherz, ist reine Freude und ist deshalb, soweit sie nicht in das Uebermaass ge-

räth, gut (IV. L. 41). Nur der finstere und traurige Aberglaube kann die Freude verbieten. Denn weshalb ziemt es sich mehr, Hunger und Durst zu stillen, als den Trübsinn zu vertreiben? Dies ist meine Ansicht und meine Gesinnung. Kein höheres Wesen, und nur der Neidische erfreut sich an meiner Ohnmacht und meinem Schaden und rechnet die Thränen, das Schluchzen, die Furcht und ähnliche Zeichen eines ohnmächtigen Geistes für Tugend an. Im Gegentheil, je fröhlicher wir sind, zu desto grösserer Vollkommenheit gehen wir über, d. h. desto mehr müssen wir an der göttlichen Natur Theil nehmen. Ein weiser Mann gebraucht deshalb die Dinge und ergötzt sich an ihnen, so viel als möglich (nur nicht bis zum Ekel, denn dies ist kein Ergötzen mehr). Ein weiser Mann, sage ich, stärkt und erfreut sich durch mässige und angenehme Speisen und Getränke, ebenso an Wohlgerüchen, an der Schönheit kräftiger Pflanzen, an Schmuck, Musik, Kampfspielen, Theater und Aehnlichem, was Jeder ohne Nachtheil des Andern geniessen kann. Denn der menschliche Körper besteht aus vielen Theilen ungleicher Natur, welche fortwährend des neuen und wechselnden Unterhaltes bedürfen, damit der ganze Körper zu Allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleich geschickt sei, und damit folglich auch die Seele gleich geschickt sei, Mehreres zugleich zu erkennen. Diese Lebensweise stimmt vortrefflich mit meinen Grundsätzen und mit der allgemeinen Sitte. Daher ist, wenn irgend eine, diese Lebensweise die beste und empfehlenswertheste, und ich brauche nicht deutlicher und ausführlicher darüber zu sprechen.[54])

L. 46. *Wer in Leitung der Vernunft lebt, strebt, so viel er kann, eines Andern Hass, Zorn, Verachtung u. s. w. gegen sich durch Liebe oder Edelmuth zu vergelten.*

B. Alle Affekte des Hasses sind schlecht (IV. L. 45 Z. 1). Wer daher nach der Leitung der Vernunft lebt, wird die Affekte des Hasses, so viel er vermag, von sich abzuhalten suchen (IV. L. 19), und er wird folglich auch Andere von diesen Affekten abzuhalten suchen (IV. L. 37). Der Hass wird aber durch die Erwiderung desselben vergrössert und kann umgekehrt durch Liebe getilgt werden

(III. L. 43), so dass der Hass sich in Liebe verwandelt (III. L. 44). Folglich wird der, der nach der Leitung der Vernunft lebt, eines Andern Hass u. s. w. mit Liebe auszugleichen suchen, d. h. mit Edelmuth (siehe dessen Definition III. L. 59 E.).

E. Wer Beleidigungen mit Hass erwidert und dadurch rächen will, lebt wahrhaftig elend. Wer dagegen den Hass durch Liebe zu überwinden sucht, der kämpft fröhlich und sicher; der widersteht ebenso leicht vielen, wie einem Menschen und bedarf der Hülfe des Glücks am wenigsten. Die aber, welche er besiegt, weichen ihm fröhlich, und zwar nicht aus Mangel an Kraft, sondern aus Zunahme derselben. Dies alles folgt so klar aus den blossen Definitionen der Liebe und der Erkenntniss, dass ich es nicht einzeln zu beweisen brauche.[55])

L. 47. *Die Affekte der Hoffnung und Furcht können an sich nicht gut sein.*

B. Die Affekte der Hoffnung und Furcht sind nicht ohne Trauer, denn die Furcht ist Trauer (III. D. 13 d. Aff.), und Hoffnung giebt es nicht ohne Furcht (III. D. 12, 13 d. Aff.); deshalb können diese Affekte an sich nicht gut sein (IV. L. 41), sondern nur so weit, als sie das Uebermaass der Freude zu hemmen vermögen (IV. L. 43).

E. Dazu kommt, dass diese Affekte einen Mangel der Erkenntniss und ein Unvermögen der Seele anzeigen. Deshalb sind auch die Zuversicht, die Verzweiflung, das Entzücken und die Gewissenbisse Zeichen eines ohnmächtigen Geistes. Denn wenngleich die Zuversicht, und das Entzücken Affekte der Freude sind, so setzen sie doch voraus, dass ihnen eine Trauer vorausgegangen ist, nämlich Hoffnung oder Furcht. Je mehr man daher nach der Leitung der Vernunft zu leben sucht, desto mehr wird man sich von der Hoffnung unabhängig und von der Furcht frei zu machen, dem Schicksal so weit als möglich zu gebieten und seine Handlungen nach der bestimmten Weisung der Vernunft einzurichten suchen.[56])

L. 48. *Die Affekte der Ueberschätzung und der Geringschätzung sind immer schlecht.*

B. Denn diese Affekte widerstreben der Vernunft (III. D. 21, 22 d. Aff.) und sind also schlecht (IV. L. 26, 27).

L. 49. *Die Ueberschätzung macht den Menschen, welchen man überschätzt, leicht stolz.*

B. Wenn wir sehen, dass Jemand aus Liebe mehr, als recht ist, von uns hält, so werden wir leicht aufgeblasen (III. L. 41 E.) oder von Freude erfüllt (III. D. 29 d. Aff.), und wir glauben leicht das Gute, was wir über uns sprechen hören (III. L. 25); folglich werden wir aus Liebe leicht mehr, als recht ist, von uns halten, d. h. wir werden leicht stolz werden (III. D. 28 d. Aff.) [57])

L. 50. *Das Mitleid ist bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an sich schlecht und unnütz.*

B. Denn Mitleid ist Trauer (III. D. 18 d. Aff.) und deshalb an sich schlecht (IV. L. 41); das Gute aber, was aus ihm folgt, nämlich, dass man den bemitleideten Menschen von seinem Elend zu befreien sucht (III. L. 27 Z. 3), strebt man schon aus dem blossen Gebote der Vernunft zu thun (IV. L. 37). Auch kann man das, was man gewiss für gut hält, nur aus dem blossen Vernunft-Gebote thun (IV. L. 27). Daher ist Mitleid bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an sich schlecht und unnütz.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass ein Mensch, welcher nach den Geboten der Vernunft lebt, so viel als möglich strebt, nicht vom Mitleid erfasst zu werden.

E. Wer erkannt hat, dass Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und nach den ewigen Regeln und Gesetzen der Natur geschieht, der wird fürwahr nichts finden, was Hass, Lachen oder Verachtung verdient; er wird auch Niemanden bemitleiden, sondern, so weit die menschliche Tugend es mit sich bringt, streben, gut zu handeln, wie man sagt, und froh zu sein. Dazu kommt, dass der, welcher sich leicht von Mitleid erfassen lässt, oft etwas thut, was ihn später selbst reut; theils weil man im Affekt nichts thut, was man sicher als gut anerkennt, theils weil man leicht durch falsche Thränen getäuscht wird. Ich spreche hier nur von einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt; denn wer sich weder durch Vernunft noch durch Mitleid bestimmen lässt, Andern zu helfen, wird mit Recht unmenschlich genannt; denn er scheint einem Menschen nicht ähnlich zu sein (III. L. 27). [58])

L. 51. *Gunst widerspricht nicht der Vernunft, sondern kann mit ihr übereinstimmen und aus ihr entstehen.*

B. Denn Gunst ist eine Liebe für den, welcher einem Andern wohlgethan hat (III. D. 19 d. Aff.); man kann sie daher auf die Seele beziehen, so weit diese als handelnd aufgefasst wird (III. L. 59), d. h. so weit sie erkennt, und folglich kann Gunst mit der Vernunft übereinstimmen u. s. w. (III. L. 3).

Anderer Beweis. Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, wünscht das Gute, was er für sich verlangt, auch dem Andern (IV. L. 37); deshalb wird, wenn er sieht, dass Jemand einem Andern wohlthut, sein Streben wohlzuthun auch gesteigert, d. h. er wird Freude empfinden (III. L. 11) und zwar begleitet von der Vorstellung dessen, der einem Andern wohlgethan hat (nach der Annahme), und deshalb wird er ihm günstig (III. D. 19 d. Aff.).

E. Der Unwille, wie er von mir definirt worden (III. D. 20 d. Aff.), ist nothwendig schlecht (IV. L. 45). Doch ist festzuhalten, dass, wenn die höchste Staats-Gewalt in der Absicht den Frieden zu sichern, einen Bürger straft, welcher einen andern verletzt hat, ich nicht annehme, dass sie auf diesen Bürger unwillig sei; denn sie straft nicht von Hass getrieben, um den Bürger zu verderben, sondern aus Rechtlichkeit.[59])

L. 52. *Die Selbstzufriedenheit kann aus der Vernunft entspringen und nur die daraus entspringende ist die höchste, welche es geben kann.*

B. Die Selbstzufriedenheit ist Freude, welche daraus entspringt, dass der Mensch sich und sein Vermögen zu handeln betrachtet (III. D. 25 d. Aff.). Aber des Menschen wahres Vermögen zu handeln oder die Tugend ist die Vernunft selbst (III. L. 3), welche der Mensch klar und bestimmt betrachtet (II. L. 40, 43); folglich entspringt die Selbstzufriedenheit aus der Vernunft. Ferner fasst der Mensch, während er sich selbst betrachtet, nur das klar und bestimmt oder zureichend auf, was aus seinem Vermögen zu handeln folgt (III. D. 2), d. h. was aus seinem Erkenntnissvermögen folgt (III. L. 3). Folglich

entspringt aus dieser Betrachtung allein die höchste Selbstzufriedenheit, welche möglich ist.

E. Die Selbstzufriedenheit ist in Wahrheit das Höchste, was man erhoffen kann. Denn Niemand erstrebt (wie IV. L. 25 gezeigt worden) die Erhaltung seines Seins um eines Zwecks willen; und weil diese Selbstzufriedenheit mehr und mehr durch Lob gesteigert und gestärkt wird (III. L. 53 Z.) und umgekehrt durch Tadel mehr und mehr gestört wird (III. L. 55 Z.), so gilt uns der Ruhm als das Höchste, und deshalb kann man ein Leben in Schande kaum ertragen.[60])

L. 53. *Die Niedergeschlagenheit ist keine Tugend oder entspringt nicht aus der Vernunft.*

B. Die Niedergeschlagenheit ist Trauer, welche daraus entspringt, dass der Mensch seine Ohnmacht betrachtet (III. D. 26 d. Aff.) So weit aber der Mensch sich selbst durch die wahre Vernunft erkennt, so weit gilt er als ein solcher, der sein Wesen erkennt, d. h. sein Vermögen (III. L. 7). Wenn daher ein Mensch bei Betrachtung seiner selbst eine Ohnmacht seiner bemerkt, so kommt dies nicht davon, dass er sich erkennt, sondern davon, dass sein Vermögen zu handeln gehemmt ist (III.L.55). Wenn wir aber annehmen, dass ein Mensch seine Ohnmacht davon ableitet, dass er etwas Mächtigeres, als er selbst ist, erkennt, durch dessen Erkenntniss er sein eigenes Vermögen zu handeln begrenzt, so haben wir damit nur vorgestellt, dass der Mensch sich selbst bestimmt erkennt (IV. L. 26), was sein Vermögen zu handeln unterstützt. Deshalb entspringt die Niedergeschlagenheit oder Trauer, welche aus der Betrachtung der eigenen Ohnmacht hervorgeht, nicht aus einer wahren Betrachtung oder aus der Vernunft und ist auch keine Tugend, sondern ein leidender Zustand.[61])

L. 54. *Die Reue ist keine Tugend oder entspringt nicht aus der Vernunft, sondern der, der eine Handlung bereut, ist zwiefach elend oder ohnmächtig.*

B. Der erste Theil dieses Lehrsatzes wird so bewiesen, wie der vorgehende Lehrsatz, der zweite Theil ergiebt sich aus der blossen Definiton dieses Affektes (III. D. 27 d. Aff.) Denn ein solcher Mensch lässt sich erst durch

eine schlechte Begierde und dann durch Trauer überwinden.

E. Da die Menschen selten nach der Vernunft leben, so bringen diese beiden Affekte, nämlich die Niedergeschlagenheit und die Reue und neben ihnen auch die Hoffnung und die Furcht, mehr Nutzen als Schaden, und wenn mithin einmal gesündigt werden soll, so möge man mehr nach dieser Seite hin sündigen. Denn wenn die ihrer Vernunft nicht mächtigen Menschen alle gleich stolz wären, so würden sie sich keiner Sache schämen, und sie würden nichts fürchten und durch keine Bande gefesselt werden können. „Der Pöbel ist fürchterlich, wenn er nicht fürchtet." Man darf sich daher nicht wundern, dass die Propheten, welche den Nutzen Aller und nicht Einzelner im Auge hatten, die Niedergeschlagenheit, Reue und Ehrfurcht so stark empfohlen haben. Und in Wahrheit können die Menschen, welche diesen Affekten unterthan sind, viel leichter als andere dahin gebracht werden, dass sie nach der Vernunft leben, d. h., dass sie frei sind und das Leben der Seligen geniessen.[62])

L. 55. *Der höchste Stolz und der höchste Kleinmuth ist die höchste Unkenntniss seiner selbst.*

B. Dies erhellt aus III. D. 28, 29 d. Aff.

L. 56. *Der höchste Stolz und der höchste Kleinmuth bezeichnet die grösste Ohnmacht der Seele.*

B. Die erste Grundlage der Tugend ist, sein Sein zu erhalten (IV. L. 22 Z.), und zwar nach Vorschrift der Vernunft (IV. L. 24). Wer also sich selbst nicht kennt, kennt die Grundlage aller Tugenden und folglich auch diese selbst nicht. Ferner ist das Handeln aus Tugend nur das Handeln nach Vorschrift der Vernunft (IV. L. 24), und wer nach Vorschrift der Vernunft handelt, muss sich nothwendig dessen bewusst sein (II. L. 43). Wer also sich selbst und folglich (wie eben gesagt worden) die Tugenden durchaus nicht kennt, der handelt nicht aus Tugend, d. h. er ist geistig am ohnmächtigsten (IV. D. 8). Mithin ist der höchste Stolz und der höchste Kleinmuth ein Zeichen der höchsten geistigen Ohnmacht (IV. L. 55).

Z. Hieraus ergiebt sich, dass der Stolze und der Kleinmüthige am meisten den Affekten unterworfen sind.

E. Der Kleinmuth kann indess leichter verbessert werden als der Stolz, da dieser ein Affekt der Freude, jener aber einer der Trauer ist; der Stolz ist deshalb stärker als der Kleinmuth (IV. L. 18).[63])

L. 57. *Der Stolze liebt die Gegenwart der Schmarotzer und Schmeichler, aber hasst die der Edelmüthigen.*

B. Stolz ist Freude, welche daher kommt, dass der Mensch mehr als recht ist von sich hält (III. D. 28 und 6 d. Aff.), welche Meinung der Stolze möglichst zu steigern sucht (III. L. 13 E.). Deshalb wird er die Gegenwart der Schmarotzer und Schmeichler lieben (deren Definition ich, als allbekannt, weggelassen habe) und wird die der Edelsinnigen fliehen, die von ihm, was recht ist, denken.

E. Es wäre zu lang, wollte ich hier alle Uebel des Stolzes aufzählen, da die Stolzen allen Affekten unterworfen sind, doch am wenigsten denen der Liebe und des Mitleids. Indess darf hier nicht verschwiegen werden, dass auch derjenige stolz genannt wird, welcher die übrigen für geringer, als recht ist, hält. In diesem Sinne ist der Stolz Freude, welche aus der falschen Meinung entspringt, dass ein Mensch sich über die Andern erhaben dünkt. Die Selbsterniedrigung, als das Gegentheil dieses Stolzes, ist Trauer, welche aus der falschen Meinung entspringt, dass ein Mensch sich für niedriger als die andern hält. Bei dieser Annahme begreift man leicht, dass der Stolze nothwendig neidisch ist (III. L. 55 E.) und zugleich die hassen wird, welche wegen ihrer Tugenden gerühmt werden, und dass er diesen seinen Hass nicht leicht durch Liebe oder Wohlthaten wird besiegen lassen (III. L. 41 E.) und sich nur an der Gegenwart derer erfreuen wird, die seinem ohnmächtigen Geiste den Willen thun und aus einem Dummen einen Verrückten machen. Der Kleinmuth, obgleich dem Stolze entgegengesetzt, ist doch dem Stolze am nächsten. Denn da die Trauer des Ersten daraus entspringt, dass er seine Ohnmacht nach der Andern Macht oder Tugend beurtheilt, so wird seine Trauer erleichtert, d. h. er wird fröhlich werden, wenn sein Vorstellen sich mit der Betrachtung der Fehler Anderer beschäftigt. Daher kommt das Sprichwort: „Trost für die

Unglücklichen ist's, Genossen des Unglücks zu haben." Umgekehrt wird er desto mehr betrübt, je mehr er unter Andern zu stehen glaubt; deshalb sind die Kleinmüthigen am meisten zum Neid geneigt; auch suchen sie am meisten das Thun des Menschen zu beobachten, mehr, um zu verleumden, als zu bessern; ebenso loben sie nur den Kleinmuth und rühmen sich seiner, aber so, dass sie immer den Schein des Kleinmuths bewahren.

Dies Alles folgt aus diesem Affekte so nothwendig, wie aus der Natur des Dreiecks, dass seine drei Winkel gleich zwei rechten sind. Ich habe schon gesagt, dass ich diese Affekte schlechte nenne, insofern ich bloss auf den Nutzen des Menschen Rücksicht nehme. Aber die Naturgesetze nehmen auf die allgemeine Ordnung der Natur, von der der Mensch nur ein Theil ist, Rücksicht. Ich habe dies hier beiläufig bemerken wollen, damit nicht Jemand meine, ich wollte hier nur die Fehler und widersinnigen Thaten der Menschen erzählen und nicht die Natur und die Eigenschaften der Dinge darlegen. Denn, wie ich in der Vorrede zum dritten Theil gesagt habe, betrachte ich die menschlichen Affekte und deren Eigenschaften ganz wie natürliche Gegenstände. Und sicherlich zeigen die menschlichen Affekte, wenn nicht der Menschen, so doch der Natur Vermögen und Kunst nicht minder, als vieles Andere, was man bewundert, und an dessen Betrachtung man sich erfreut. Doch ich fahre fort, von den Affekten das aufzuzählen, was den Menschen nützt und was ihnen schadet.[64])

L. 58. *Der Ruhm widerstrebt nicht der Vernunft, sondern kann aus ihr entspringen.*

B. Dies ergiebt sich aus III. D. 30 und aus der Definition des Ehrbaren IV. L. 37 E. 1.

E. Der sogenannte eitle Ruhm ist die Selbstzufriedenheit, welche bloss von der Meinung der Menge genährt wird und bei deren Aufhören die Selbstzufriedenheit selbst, d. h. das höchste Gut (IV. L. 52 E.), was jeder liebt, aufhört. Daher kommt es, dass, wer seinen Ruhm auf die Meinung der Menge stützt, in täglicher Sorge sich müht, arbeitet und versucht, seinen Ruhm zu erhalten. Denn die Menge ist unbeständig und veränderlich, lässt schnell nach, wenn der Ruf sich nicht erhält; ja, da Alle

nach dem Beifall der Menge streben, so drängt Einer leicht den Ruf des Andern zurück. Daraus entspringt, weil es sich nach ihrer Schätzung um das höchste Gut handelt, ein ungeheurer Eifer, einander auf jede Weise zu unterdrücken, und wer endlich als Sieger hervorgeht, rühmt sich mehr dessen, dass er den Andern geschadet, als dass er sich genützt habe. Daher ist dieser Ruhm oder diese Selbstzufriedenheit in Wahrheit eitel, weil sie keine ist.

Was über die Scham zu sagen ist, lässt sich leicht aus dem abnehmen, was ich über das Mitleid oder die Reue gesagt habe. Ich füge nur das hinzu, dass das Erbarmen, wie die Scham, zwar keine Tugend, aber doch gut ist, insofern sie erkennen lässt, dass dem Menschen, der Scham empfindet, das Streben, rechtlich zu leben, innewohnt; ebenso wie der Schmerz insoweit für gut gilt, als er anzeigt, dass der verletzte Theil noch nicht verfault ist. Wenngleich also ein Mensch, der sich einer Handlung schämt, in Wahrheit traurig ist, so ist er doch besser als der Unverschämte, welcher gar keinen Willen, ehrbar zu leben, hat.[65])

Dies ist es, was ich über die Affekte der Freude und Trauer bemerken wollte. Was die **Begierden** anlangt, so sind sie gut oder schlecht, je nachdem sie aus guten oder schlechten Affekten entspringen. Doch sind alle in Wahrheit blind, so weit sie aus Affekten in uns erzeugt werden, welche ein Leiden sind (wie leicht aus dem zu IV. L. 44 E. Gesagten zu entnehmen ist). Sie hätten keinen Nutzen, wenn die Menschen leicht dahin gebracht werden könnten, bloss nach den Geboten der Vernunft zu leben, wie ich jetzt mit Wenigem zeigen will.

L. 59. *Zu allen Handlungen, zu welchen wir aus einem ein Leiden enthaltenden Affekte bestimmt werden, können wir, auch ohne einen solchen, durch die Vernunft bestimmt werden.*

B. Aus der Vernunft handeln ist nichts Anderes (III. L. 3 u. D. 2), als das thun, was aus der Nothwendigkeit unserer Natur, wenn sie für sich betrachtet wird, folgt. Aber Trauer ist in so weit schlecht, als sie dieses Vermögen zu handeln mindert oder hemmt (IV. L. 41), mithin können wir durch diesen Affekt zu keiner Handlung be-

stimmt werden, die wir nicht vornehmen könnten, wenn die Vernunft uns leitete. Ferner ist Freude nur insoweit schlecht, als sie die Fähigkeit des Menschen zum Handeln hindert (IV. L. 41, 43), und auch insoweit können wir zu keiner Handlung bestimmt werden, die wir nicht auch in Leitung der Vernunft vornehmen könnten.

So weit endlich Freude gut ist, stimmt sie mit der Vernunft überein (denn sie besteht in einer Vermehrung oder Unterstützung des Vermögens des Menschen zu handeln), und sie ist nur ein Leiden, so weit des Menschen Vermögen zu handeln nicht so weit gesteigert wird, dass er sich und seine Handlungen zureichend begreift (III. L. 3 u. E.). Wenn daher der durch Freude erregte Mensch zu solcher Vollkommenheit gebracht würde, dass er sich und seine Handlungen zureichend begriffe, so wäre er zu denselben Handlungen, zu denen er jetzt durch die, ein Leiden enthaltenden Affekte, bestimmt wird, befähigt, ja noch mehr als jetzt. Alle Affekte fallen aber unter Freude, Trauer oder Begierde (III. D. 4 d. Aff.), und Begierde ist nur das Streben zu handeln selbst (III. D. 1 d. Aff.). Deshalb kann man zu allen Handlungen, zu welchen ein leidender Affekt bestimmt, auch ohne solchen durch die blosse Vernunft bestimmt werden.

Ein anderer Beweis. Jede Handlung gilt insoweit als schlecht, als sie aus dem Hass oder einem andern schlechten Affekt entspringt (IV. L. 45 Z. 1). Keine Handlung aber ist an sich gut oder schlecht (IV. Vorrede), sondern dieselbe Handlung ist bald gut, bald schlecht. Folglich kann man zu einer Handlung, die jetzt schlecht ist, oder die aus einem schlechten Affekt entspringt, durch die Vernunft bestimmt werden (IV. L. 19).

E. Ein Beispiel wird dies deutlicher machen. Die Handlung des Prügelns, physisch betrachtet und nur so aufgefasst, dass der Mensch seinen Arm hebt, die Hand schliesst und den ganzen Arm mit Kraft rückwärts bewegt, ist eine Tugend, welche sich aus dem Bau des menschlichen Körpers erklärt. Wenn also ein Mensch aus Zorn oder Hass die Hand schliesst oder den Arm bewegt, so geschieht es, wie ich in Th. II. gezeigt habe, weil dieselbe Handlung mit verschiedenen Vorstellungen von Dingen verknüpft werden kann. Man kann daher sowohl durch

verworrene bildliche Vorstellungen der Dinge, wie durch klare und bestimmte zu einer und derselben Handlung bestimmt werden. Es erhellt also, dass die Begierde, die aus leidenden Affekten entspringt, ohne Nutzen wäre, wenn die Menschen durch die Vernunft sich führen liessen.[66])

Wir wollen nun sehen, weshalb die Begierde, welche aus einem leidenden Affekt entspringt, von mir blind genannt worden ist.

L. 60. *Begierde, die aus Freude oder Trauer entspringt, welche nur auf einen oder einige, nicht aber auf alle Theile des Körpers sich bezieht, hat keinen Nutzen für den ganzen Menschen.*

B. Man nehme z. B. an, dass der Theil A. des Körpers durch die Kraft einer äusseren Ursache so verstärkt wird, dass er den andern überlegen ist (IV. L. 6), so wird dieser Theil nicht streben, seine Kraft zu verlieren, damit die übrigen Theile des Körpers in ihrer Verrichtung bleiben; denn er müsste dann eine Kraft oder ein Vermögen haben, seine Kräfte zu verlieren, was widersinnig ist (III. L. 6). Jener Theil und folglich auch die Seele werden also streben, diesen Zustand zu erhalten (III. L. 7, 12), und deshalb nimmt die aus einem solchen Affekt der Freude entspringende Begierde keine Rücksicht auf das Ganze. Nimmt man umgekehrt an, dass der Theil A. so gehemmt wird, dass die übrigen Theile ihm überlegen sind, so lässt sich auf gleiche Weise beweisen, dass auch die aus der Trauer entspringende Begierde keine Rücksicht auf das Ganze nimmt.

E. Da mithin die Freude sich meistentheils nur auf einen Theil des Körpers bezieht (IV. L. 44 E.), so strebt man meistentheils, sein Sein zu erhalten, ohne Rücksicht auf den ganzen Gesundheitszustand. Dazu kommt, dass die Begierden, von denen man am meisten erfasst wird (IV. L. 9 Z.), nur Rücksicht auf die Gegenwart und nicht auf die Zukunft nehmen.[67])

L. 61. *Eine Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, kann kein Uebermaass haben.*

B. Begierde an sich und unbedingt betrachtet (III. D. 1 d. Aff.) ist das Wesen des Menschen selbst, so weit

es aufgefasst wird als irgendwie zu einem Handeln bestimmt. Deshalb ist die Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, d. h. welche in uns erzeugt wird, während wir handeln (III. L. 3), des Menschen Wesen oder Natur selbst, insoweit sie vorgestellt wird als bestimmt, das zu thun, was durch das blosse Wesen des Menschen zureichend begriffen wird (III. D. 2). Wenn daher diese Begierde ein Uebermaass haben könnte, so könnte die menschliche Natur, für sich betrachtet, sich selbst überschreiten, oder sie könnte mehr als sie kann, was ein offenbarer Widerspruch ist. Mithin kann eine solche Begierde kein Uebermaass haben.[68])

L. 62. *So weit die Seele einen Gegenstand nach der Vorschrift der Vernunft auffasst, wird sie gleicher Weise erregt, mag die Vorstellung die eines kommenden, oder eines vergangenen oder eines gegenwärtigen Gegenstandes sein.*

B. Alles, was die Seele unter Leitung der Vernunft auffasst, geschieht unter ein und derselben Beziehung auf die Ewigkeit oder Nothwendigkeit (II. L. 44 Z. 2) und hat die gleiche Gewissheit (II. L. 43 E.). Mag also die Vorstellung die einer kommenden, oder einer vergangenen, oder einer gegenwärtigen Sache sein, so erfasst die Seele die Sache immer mit derselben Nothwendigkeit und hat dieselbe Gewissheit, und die Vorstellung wird gleich wahr sein, mag sie die einer kommenden Sache sein, oder einer vergangenen, oder einer gegenwärtigen (II. L. 41); d. h. sie wird immer die Eigenschaften einer zureichenden Vorstellung haben (II. D. 4). So weit also die Seele einen Gegenstand nach der Vorschrift der Vernunft auffasst, wird sie gleicher Weise erregt, mag die Vorstellung die einer kommenden, vergangenen oder gegenwärtigen sein.

E. Wenn wir eine zureichende Erkenntniss über die Dauer der Dinge hätten und vermöchten, die Zeit ihrer Existenz durch die Vernunft zu bestimmen, so würden wir die kommenden und die gegenwärtigen Dinge mit demselben Affekt betrachten, und die Seele würde das Gute, was sie sich als zukünftig vorstellt, ebenso wie ein gegenwärtiges begehren. Sie würde dann ein geringeres gegenwärtiges Gut nothwendig einem grösseren zukünfti-

gen Gute nachsetzen und das gegenwärtige Gut, sobald es die Ursache eines grösseren zukünftigen Uebels ist, nicht begehren, wie ich gleich zeigen werde. Allein wir können über die Dauer der Dinge nur eine sehr unzureichende Erkenntniss erlangen (II. L. 31), und wir bestimmen die Zeit der Existenz der Dinge lediglich nach dem bildlichen Vorstellen (II. L. 44 E.), welches von dem Bilde einer gegenwärtigen und einer zukünftigen Sache nicht gleicher Weise erregt wird.

Daher kommt es, dass unsere wahre Erkenntniss des Guten und Schlechten nur abstract oder universal ist, und das Urtheil, was wir über die Ordnung und ursachliche Verknüpfung der Dinge fällen, um das für die Gegenwart Gute und Schlechte zu bestimmen, mehr Einbildung als Wirklichkeit ist. Man darf sich daher nicht wundern, dass die Begierde, welche aus der Erkenntniss des Guten und Schlechten, so weit sie das Zukünftige befasst, entspringt, leicht durch die Begierde nach Dingen gehemmt werden kann, welche in der Gegenwart angenehm sind (IV. L. 18).[69]

L. 63. *Wer durch Furcht sich bestimmen lässt und das Gute thut, um das Schlechte zu vermeiden, wird nicht von der Vernunft geleitet.*

B. Alle Affekte, welche sich auf die Seele, sofern sie handelt, d. h. welche sich auf die Vernunft beziehen (III. L. 3), sind nur Affekte der Freude und der Begierde (III. L. 59). Wer sich also von der Furcht bestimmen lässt (III. D. 13 d. Aff.) und das Gute nur aus Scheu vor dem Uebel thut, der wird nicht von der Vernunft geleitet.

E. Frömmler, welche mehr verstehen, die Laster zu tadeln, als die Tugenden zu lehren, und welche die Menschen nicht durch die Vernunft leiten, sondern in Furcht erhalten wollen, damit sie mehr das Schlechte fliehen, als die Tugend lieben, haben nichts Anderes im Sinne, als dass die Anderen ebenso elend werden, wie sie selbst; man kann sich daher nicht wundern, wenn sie den Menschen meist lästig und verhasst sind.

Z. Bei der aus der Vernunft entspringenden Begierde folgt man dem Guten unmittelbar und flieht das Uebel nur mittelbar.

B. Denn die aus der Vernunft kommende Begierde kann nur aus dem Affekt der Freude, welche kein Leiden ist, entstehen (III. L. 59), d. h. aus einer Freude, welche kein Uebermaass haben kann (IV. L. 61) und nicht aus Trauer. Ferner entspringt diese Begierde aus der Erkenntniss des Guten und nicht des Schlechten (IV. L. 8); folglich erstrebt man in Leitung der Vernunft das Gute unmittelbar und flieht nur in so weit das Uebel.

E. Ich will diesen Zusatz durch das Beispiel eines Kranken und Gesunden erläutern. Der Kranke nimmt das, was er verabscheut, aus Furcht vor dem Tode ein; der Gesunde freut sich aber der Speise und geniesst deshalb sein Leben mehr, als wenn er den Tod fürchtete und ihn geradezu vermeiden wollte. Ebenso wird ein Richter, welcher nicht aus Hass oder Zorn, sondern aus Liebe für das öffentliche Wohl einen Schuldigen zum Tode verurtheilt, nur von der Vernunft bestimmt. 70)

L. 64. *Die Erkenntniss des Schlechten ist eine unzureichende Erkenntniss.*

B. Die Erkenntniss des Schlechten ist die Trauer selbst (IV. L. 8), insofern wir uns ihrer bewusst sind. Die Trauer ist aber ein Uebergang zu einer geringeren Vollkommenheit (III. D. 3 d. Aff.), welche daher aus dem Wesen der Menschen nicht erkannt werden kann (III. L. 6, 7), und deshalb ist sie ein Leiden (III. D. 2), welches von unzureichenden Vorstellungen abhängt (III. L. 3), und deshalb ist ihre Erkenntniss, d. h. die des Schlechten (II. L. 29), eine unzureichende.

Z. Hieraus erhellt, dass wenn die menschliche Seele nur zureichende Vorstellungen hätte, sie den Begriff des Schlechten nicht bilden würde. 71)

L. 65. *Von zwei Gütern wird das grössere und von zwei Uebeln das kleinere nach Leitung der Vernunft verfolgt.*

B. Ein Gut, was uns an dem Genuss eines grösseren hindert, ist in Wahrheit ein Uebel. Denn schlecht und gut wird (wie IV. Vorrede gezeigt worden) von den Dingen, sofern sie mit einander verglichen werden, ausgesagt. Ebenso ist das geringere Uebel in Wahrheit ein Gut (aus gleichem Grunde). Deshalb werden wir, wenn

wir der Vernunft folgen (IV. L. 64 Z.), nur das grössere Gut und das geringere Uebel begehren oder verfolgen.

Z. Wir werden ein geringeres Uebel um eines grösseren Gutes willen nach Leitung der Vernunft verfolgen und ein geringeres Gut, wenn es die Ursache eines grösseren Uebels ist, verschmähen. Denn das hier als das kleinere bezeichnete Uebel ist in Wahrheit ein Gut, und dagegen das Gut ein Uebel; wir werden daher jenes begehren und dieses verschmähen (IV. L. 64 Z.). [72]

L. 66. *Nach Leitung der Vernunft wird man das grössere zukünftige Gut einem kleineren gegenwärtigen vorziehen, und ebenso ein kleineres gegenwärtiges Uebel, was die Ursache eines zukünftigen grösseren Gutes ist.*

B. Wenn die Seele die zureichende Erkenntniss einer zukünftigen Sache haben könnte, so würde sie von derselben ebenso, wie von einer gegenwärtigen erregt werden (IV. L. 62); beachtet man daher nur die Vernunft, wie hier vorausgesetzt worden ist, so bleibt es sich gleich, ob ein grösseres Gut oder Uebel als zukünftig oder als gegenwärtig aufgefasst wird, und deshalb wird man ein zukünftig grösseres Gut mehr als ein kleineres gegenwärtiges begehren u. s. w.

Z. Ein kleineres gegenwärtiges Uebel, was die Ursache eines grösseren zukünftigen Gutes ist, werden wir, der Vernunft folgend, begehren und ein geringeres gegenwärtiges Gut, was die Ursache eines grösseren kommenden Uebels ist, verschmähen. Dieser Z. verhält sich zu L. 66 wie der Z. des L. 65 zu L. 65.

E. Wenn man dies mit dem vergleicht, was ich in diesem Theil IV. bis zu L. 18 über die Kräfte der Affekte dargelegt habe, so kann man leicht sehen, wodurch sich ein Mensch, der sich nur vom Affekte und von der Meinung leiten lässt, von dem unterscheidet, welchen die Vernunft leitet. Denn Jener thut das, was er am wenigsten kennt, er mag wollen oder nicht; dieser aber folgt nur sich selbst und thut nur das, was er als das Wichtigste im Leben erkannt hat, und was er deshalb am meisten begehrt. Jenen nenne ich deshalb einen Sklaven, und diesen nenne ich einen Freien. Ueber dessen Geist und Lebensweise will ich noch Einiges bemerken. [73]

L. 67. *Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod, und seine Weisheit besteht im Nachdenken über das Leben und nicht über den Tod.*

B. Der freie Mensch, d. h. der nur nach den Geboten der Vernunft lebt, wird von der Todesfurcht nicht bestimmt (IV. L. 63), sondern er begehrt geradezu das Gute (IV. L. 63 Z.), d. h. er will handeln, leben und sein Dasein erhalten auf der Grundlage der Verfolgung seines eigenen Nutzens (IV. L. 24). Er denkt daher am wenigsten an den Tod, vielmehr ist seine Weisheit ein Nachdenken über das Leben.[74])

L. 68. *Wenn die Menschen frei geboren würden, so würden sie keine Begriffe von Gut und Schlecht bilden, so lange sie frei blieben.*

B. Ich habe den frei genannt, welcher bloss von der Vernunft geleitet wird; wer daher frei geboren wird und bleibt, hat daher nur zureichende Vorstellungen und mithin keinen Begriff von Schlecht (IV. L. 64 Z.), und folglich auch nicht von Gut, da dies Wechselbegriffe sind.

E. Es erhellt aus IV. L. 4, dass die Voraussetzung dieses Lehrsatzes eine falsche ist und nur angenommen werden kann, wenn man bloss auf die menschliche Natur, oder vielmehr auf Gott Acht hat, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er bloss die Ursache ist, warum der Mensch existirt. Dieses und Anderes, was ich hier dargelegt habe, scheint schon von Moses in jener Geschichte vom ersten Menschen angedeutet zu sein. In dieser wird nämlich keine andere Macht Gottes angenommen, als die, wodurch er den Menschen geschaffen hat, d. h. die Macht, welche nur für den Nutzen des Menschen gesorgt hat. Deshalb sagt die Erzählung, dass Gott den freien Menschen verboten habe, von dem Baume der Erkenntniss des Guten und Schlechten zu essen, und dass, sobald er davon esse, er mehr den Tod fürchten als zu leben wünschen würde. Ferner, dass, als der Mann das Weib fand, welches mit seiner Natur ganz übereinstimmte, er erkannte, dass es in der Natur Nichts gäbe, was ihm nützlicher als dieses sein könnte; als er aber später glaubte, dass die unvernünftigen Thiere ihm ähnlich seien, habe er sofort deren Affekte nachzuahmen begonnen (III. L. 27)

und seine Freiheit verloren, welche die Erz-Väter später wiedergewonnen haben, geführt vom Geiste Christi, d. h. geführt von der Vorstellung Gottes, welche allein es bedingt, dass der Mensch frei ist, und das Gute, was er für sich begehrt, auch für andere Menschen begehrt, wie ich oben gezeigt habe (IV. L. 37).[75])

L. 69. *Die Tugend des freien Menschen zeigt sich gleich gross in Vermeidung, wie in Ueberwindung der Gefahren.*

B. Die Affekte können nur gehemmt und aufgehoben werden durch einen entgegengesetzten und stärkeren Affekt (IV. L. 7). Die Tollkühnheit und die Furcht sind Affekte, die man sich als gleich gross (IV. L. 5, 3) vorstellen kann. Es ist daher eine gleich grosse Tugend oder Stärke der Seele nothwendig, um die Tollkühnheit, wie die Furcht zu hemmen (III. L. 59 E.), d. h. der freie Mensch vermeidet die Gefahren mit derselben Tugend, mit welcher er sie zu überwinden sucht (IV. D. 40, 41 d. Aff.).

Z. Dem freien Menschen wird deshalb die rechtzeitige Flucht für eine ebenso grosse Herzhaftigkeit wie der Kampf angerechnet, oder der freie Mensch wählt mit derselben Herzhaftigkeit oder Geistesgegenwart den Kampf wie die Flucht.

E. Was die Herzhaftigkeit ist und ich darunter verstehe, habe ich III. L. 59 E. erklärt. Unter Gefahr verstehe ich aber Alles, was die Ursache eines Uebels, also der Traurigkeit, des Hasses, der Uneinigkeit u. s. w., sein kann.[76])

L. 70. *Der freie Mensch, welcher unter Unwissenden lebt, sucht so viel als möglich deren Wohlthaten zu vermeiden.*

B. Jeder beurtheilt nach seinem Verstande, was gut ist (III. L. 39 E.). Deshalb wird der Unwissende, welcher einem Andern eine Wohlthat erwiesen hat, diese nach seiner Meinung abschätzen und sich betrüben, wenn er sieht, dass der Empfänger sie geringer schätzt (III. L. 42). Aber ein freier Mensch sucht die Uebrigen durch Freundschaft sich zu verbinden (IV. L. 37) und ihnen keine Wohlthaten wieder zu erweisen, welche Jene

nur nach ihren Affekten für gleich gross halten, sondern sich und die Andern nach der freien Bestimmung der Vernunft zu leiten und nur das zu thun, was er als das Höchste erkannt hat. Daher wird der freie Mensch, um nicht bei den Unwissenden in Hass zu gerathen und um nur der Vernunft, aber nicht den Begierden jener zu folgen, so viel als möglich deren Wohlthaten vermeiden.

E. Ich spreche: „so viel als möglich." Denn wenn die Menschen auch unwissend sind, so sind sie doch Menschen, welche in der Noth menschliche Hülfe gewähren können, über die es nichts Besseres giebt. Daher ist es oft nöthig, Wohlthaten von ihnen anzunehmen und folglich auch, ihnen nach ihrem Sinne dankbar zu sein. Es kommt hinzu, dass auch bei Vermeidung der Wohlthaten Vorsicht nothwendig ist, damit es nicht scheine, als verachte man sie, oder scheute aus Geiz die Wieder-Vergeltung, so dass, während wir den Hass jener Menschen zu vermeiden suchen, wir gerade dadurch sie beleidigen. Es ist deshalb bei Vermeidung der Wohlthaten Rücksicht auf das Nützliche und den Anstand zu nehmen.[77])

L. 71. *Nur die freien Menschen sind gegen einander wahrhaft dankbar.*

B. Nur die freien Menschen sind einander die nützlichsten und sind durch die Bande der Freundschaft am stärksten mit einander verbunden (IV. L. 35 u. Z. 1) und nur sie streben mit gleichem Liebeseifer, einander wohlzuthun (IV. L. 37). Daher sind nur die freien Menschen wahrhaft dankbar gegen einander (III. D. 34 d. Aff.).

E. Die gefällige Gesinnung, welche Menschen für einander haben, welche von der blinden Begierde geführt werden, ist meistentheils mehr Handel und Köder als Dankbarkeit. Ferner ist die Undankbarkeit kein Affekt; doch ist sie hässlich, weil sie meistens anzeigt, dass der Mensch zu sehr von Hass, Zorn, Stolz oder Geiz erfüllt ist. Denn wer aus Dummheit die Geschenke nicht erwidern kann, ist nicht undankbar, und noch weniger der, welcher sich durch die Geschenke einer Buhlerin nicht zum Diener ihrer Lüste machen lässt, oder durch die des Diebes zum Hehler seiner Diebstähle oder durch ähnliche Dinge. Denn dies zeigt vielmehr von Standhaftigkeit der

Sinnesart, die sich durch keine Geschenke zu dem eignen oder dem allgemeinen Verderben verführen lässt. [78])

L. 72. *Der freie Mensch handelt niemals in böser Absicht, sondern immer ehrlich.*

B. Wenn ein freier Mensch als solcher etwas in böser Absicht thäte, so müsste er es als Gebot der Vernunft thun (denn nur insoweit gilt er uns als frei). Mithin wäre das Handeln aus böser Absicht eine Tugend (IV. L. 24), und folglich wäre es für Jeden klüger, zur Erhaltung seines Seins aus böser Absicht zu handeln (IV. L. 24), d. h. die Menschen thäten klüger, nur in Worten einig zu sein, in der Sache aber Gegner, was widersinnig ist (IV. L. 31 Z); deshalb wird ein freier Mensch u. s. w.

E. Wenn man die Frage stellt, ob nicht, wenn ein Mensch sich durch Treulosigkeit von einer gegenwärtigen Todesgefahr befreien könne, die Vernunft zur Erhaltung seines Daseins fordere, dass er treulos werde, so kann man in derselben Weise antworten, dass, wenn die Vernunft dies rathe, sie es dann auch allen Menschen rathe; folglich rathe die Vernunft den Menschen überhaupt, nur in böser Absicht einen Vertrag auf Verbindung ihrer Kräfte und den Besitz gemeinen Rechtes abzuschliessen d. h. in Wahrheit einen Vertrag dahin abzuschliessen, kein gemeines Recht zu haben, was widersinnig ist. [79])

L. 73. *Ein Mensch, der von der Vernunft geleitet wird, ist mehr frei in einem Staate, wo er nach gemeinsamem Beschlusse lebt, als in der Einsamkeit, wo er sich allein gehorcht.*

B. Ein von der Vernunft geleiteter Mensch wird nicht durch die Furcht zum Gehorsam bestimmt (IV. L. 63), sondern so weit er nach dem Gebote der Vernunft sein Dasein zu erhalten strebt, d. h. so weit er frei zu leben strebt (IV. L. 66 E), wünscht er die Weise eines gemeinschaftlichen Lebens und Nutzens einzuhalten (IV. L. 37) und folglich (wie IV. L. 37 E. 2 gezeigt worden) nach dem gemeinsamen Staatsgesetze zu leben. Der von der Vernunft geleitete Mensch sucht deshalb, um freier zu leben, die gemeinen Rechte des Staats einzuhalten.

E. Dies und Aehnliches, was ich über die wahre

Freiheit des Menschen dargelegt habe, bezieht sich auf die Tapferkeit, d. h. auf die Seelenstärke und den Edelmuth (III. L. 59 E.). Ich halte es aber nicht für nöthig, alle Eigenschaften der Tapferkeit hier besonders darzulegen, und noch weniger, dass der tapfere Mann Niemanden hasst, beneidet, über Niemand sich erzürnt oder unwillig wird, Niemanden verachtet und noch weniger stolz ist. Denn dies und Alles, was zu dem wahren Leben und der Religion gehört, ist leicht aus IV. L. 37, 46 abzuleiten, indem der Hass durch die Liebe besiegt werden soll, und Jeder, der nach der Vernunft lebt, das Gute, was er für sich erstrebt, auch für die Andern wünscht. Hierzu kommt, was ich IV. L. 50 E. und anderwärts bemerkt habe, nämlich, dass ein tapferer Mann vorzüglich bedenkt, dass Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt. Er weiss deshalb, dass Alles, was er für lästig und übel hält, so wie Alles, was als gottlos, abscheulich, ungerecht und schändlich erscheint, nur davon kommt, dass er die Dinge selbst verstört, verstümmelt und verworren auffasst. Deshalb strebt er vor Allem, die Dinge, wie sie an sich sind, zu begreifen und die Hindernisse der Erkenntniss zu entfernen, wie den Hass, den Neid, den Zorn, den Spott, den Stolz und Anderes dergleichen, was ich früher behandelt habe. Deshalb sucht er, wie gesagt, so viel er vermag, gut zu handeln und fröhlich zu sein. Wie weit aber die menschliche Tugend reicht, um dies zu erlangen, und was sie vermag, werde ich im folgenden Theile darlegen. [80])

Anhang.

Das, was ich in diesem Theile über die rechte Weise zu leben dargelegt habe, ist nicht so geordnet, dass man es mit einem Blick übersehen könnte, sondern es ist zerstreut von mir begründet worden, je nachdem ich nämlich das Eine leichter aus dem Andern ableiten konnte. Ich will es daher hier noch einmal zusammenfassen und in Hauptsätzen zusammenstellen.

S. 1. Alle unsere Bestrebungen oder Begierden folgen so aus der Nothwendigkeit unserer Natur, dass sie entweder aus ihr allein, als ihrer nächsten Ursache, erkannt werden können, oder sofern wir ein Theil der Natur sind,

welche für sich und ohne die übrigen Einzeldinge nicht zureichend begriffen werden kann.

S. 2. Die Begierden, welche aus unserer Natur so folgen, dass sie aus ihr allein erkannt werden können, sind die auf die Seele sich beziehenden, so weit diese als aus zureichenden Vorstellungen bestehend vorgestellt wird. Die übrigen Begierden treffen die Seele nur, soweit sie sich die Dinge unzureichend vorstellt; die Kraft und das Wachsthum dieser Begierden kann nicht durch das menschliche Vermögen', sondern muss durch das der äusseren Dinge bestimmt werden. Deshalb heissen jene Begierden mit Recht Handlungen, und diese leidende Zustände; jene sind immer ein Zeichen unseres Vermögens, diese dagegen unseres Unvermögens und mangelhafter Erkenntniss.

S. 3. Unsere Handlungen, d. h. jene Begierden, welche durch das Vermögen oder die Vernunft des Menschen bestimmt werden, sind immer gut; die übrigen können gut oder schlecht sein.

S. 4. Es ist im Leben deshalb das Nützlichste, den Verstand oder die Vernunft so viel als möglich zu vervollkommnen; darin allein besteht des Menschen höchstes Glück oder seine Seligkeit. Denn die Seligkeit ist die Seelenruhe, welche aus der anschaulichen Erkenntniss Gottes entspringt. Die Vervollkommnung unseres Verstandes besteht aber auch nur in der Erkenntniss Gottes, seiner Attribute und seiner Handlungen, welche aus seiner Natur mit Nothwendigkeit folgen. Deshalb ist das höchste Ziel eines von der Vernunft geleiteten Menschen, d. h. seine stärkste Begierde, wodurch er alle anderen zu mässigen strebt, sich und Alles, was seiner Erkenntniss erreichbar ist, zureichend zu begreifen.

S. 5. Es giebt daher kein vernünftiges Leben ohne Erkenntniss, und die Dinge sind nur insoweit gut, als sie dem Menschen helfen, das Leben seiner Seele zu geniessen, was in der Erkenntniss besteht. Was dagegen den Menschen hindert, die Vernunft zu vervollkommnen und ein vernünftiges Leben zu führen, dies allein ist das Uebel. [81])

S. 6. Weil aber Alles, dessen wirkende Ursache der Mensch ist, nothwendig gut ist, so kann dem Menschen das Uebel nur von äusseren Ursachen kommen, nämlich

so weit er ein Theil der ganzen Natur ist, deren Gesetzen die menschliche Natur zu gehorchen und auf beinahe unzählige Arten ihr sich anzubequemen genöthigt ist.

S. 7. Es ist unmöglich, dass der Mensch nicht ein Theil der Natur ist und der gemeinsamen Ordnung nicht zu folgen braucht; wenn er aber mit solchen Wesen verkehrt, welche mit seiner Natur übereinstimmen, so wird gerade dadurch das Vermögen des Menschen gesteigert und unterstützt. Ist der Mensch aber unter Wesen, welche mit seiner Natur sehr wenig übereinstimmen, so wird er kaum ohne grosse Veränderung seiner selbst sich ihnen anbequemen können. [82])

S. 8. Alles, was wir in der Natur für ein Uebel halten, d. h. was uns hindern kann, zu existiren und ein vernünftiges Leben zu führen, das dürfen wir von uns abhalten, und zwar auf die Weise, welche als die sicherste erscheint; was wir dagegen für gut und nützlich halten, um unser Dasein zu erhalten und ein vernünftiges Leben zu geniessen, das dürfen wir in Besitz nehmen und auf alle Weise gebrauchen. Ueberhaupt ist nach dem höchsten Recht der Natur Jedem das zu thun erlaubt, was nach seiner Meinung zu seinem Nutzen beiträgt.

S. 9. Nichts kann mehr mit der Natur eines Dinges übereinstimmen, als die andern Einzeldinge derselben Art; deshalb giebt es für den Menschen (nach S. 7) nichts Nützlicheres zur Erhaltung seines Daseins und für den Genuss eines vernünftigen Lebens als ein der Vernunft folgender Mensch. Da wir ferner unter den Einzeldingen Nichts kennen, was besser wäre als ein von der Vernunft geleiteter Mensch, so kann man durch Nichts mehr zeigen, wie viel man an Kraft und Einsicht vermag, als durch Erziehung der Menschen auf solche Art, dass sie zuletzt nach dem eigenen Gebot der Vernunft leben. [88])

S. 10. So weit die Menschen von Neid oder einem andern Affekt des Hasses gegen einander erfüllt sind, insoweit sind sie einander entgegen und folglich um so mehr zu fürchten, als sie mehr wie die andern Einzelwesen der Natur vermögen.

S. 11. Die Gemüther werden jedoch nicht durch die Waffen, sondern durch Liebe und Edelmuth gewonnen.

S. 12. Den Menschen ist es besonders nützlich, in Sitten sich an einander zu schliessen und die Bande

zwischen einander zu knüpfen, durch welche sie am besten aus Allen nur Einen machen und unbedingt das zu thun, was zur Befestigung der Freundschaften beiträgt.

S. 13. Doch dazu gehört Kunst und Wachsamkeit; denn die Menschen sind veränderlich (denn die, welche nach der Vorschrift der Vernunft leben, sind selten) und doch meist neidisch und mehr zur Rache als zum Mitleid geneigt.

Es ist deshalb eine besondere Kraft des Gemüths nothwendig, um Jeden nach seiner Sinnesart zu ertragen und sich vor Nachahmung seiner Affekte zu hüten. Wer aber dagegen versteht, die Menschen zu verkleinern und mehr ihre Laster zu schelten, als die Tugenden zu lehren und das Gemüth der Menschen nicht zu stärken, sondern zu brechen, der ist sich und Andern zur Last. Deshalb haben Viele aus zu grosser Ungeduld ihres Gemüths und falschem religiösen Eifer lieber unter den wilden Thieren als unter den Menschen leben wollen: so wie die Knaben und Jünglinge, welche das Schelten der Eltern nicht mit Gleichmuth ertragen können, zu den Soldaten gehen und die Lasten des Krieges und die Herrschaft der Tyrannei dem häuslichen Frieden und den väterlichen Ermahnungen vorziehen und lieber jede Last sich auflegen lassen, nur um sich an den Eltern zu rächen. [84])

S. 14. Obgleich daher die Menschen Alles meist nach ihren Neigungen einrichten, so ergeben sich doch aus deren gemeinsamem Vereine viel mehr Vortheile als Nachtheile. Deshalb ist es besser, ihre Unbilden mit Gleichmuth zu ertragen und mit Eifer dem nachzugehen, was der Eintracht und der Schliessung der Freundschaften dient.

S. 15. Was die Eintracht erzeugt, ist das, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehrbarkeit gehört. Denn die Menschen werden nicht bloss durch das Ungerechte und das Unbillige verletzt, sondern auch durch das Hässliche und dadurch, dass man die herrschenden Sitten des Landes verachtet. Zur Gewinnung ihrer Liebe ist aber das vor Allem nöthig, was sich auf Religion und Frömmigkeit bezieht. Man sehe hierüber IV. L. 37 E. 1, 2 und L. 46 E. und L. 73 E.

S. 16. Es pflegt ausserdem der Frieden meist aus der Furcht hervorzugehen, aber ohne Verlass. Man

rechne hinzu, dass die Furcht aus der Ohnmacht der Seele entspringt und deshalb nicht zum Gebrauch der Vernunft gehört, so wenig wie das Mitleid, wenngleich es den Schein der Frömmigkeit annehmen sollte.

S. 17. Die Menschen werden ausserdem durch Freigebigkeit gewonnen, vorzüglich jene, welche keine Gelegenheit haben, sich ihren Lebensunterhalt zu erwerben. Jedoch übersteigt es weit die Kräfte und den Nutzen eines Privatmannes, jedem Bedürftigen zu helfen; denn der Reichthum eines Einzelnen ist viel zu unzureichend, um dies zu bestreiten. Ausserdem ist eines Menschen geistige Fähigkeit zu beschränkt, um Alle sich in Freundschaft verbinden zu können. Deshalb liegt die Sorge für die Armen der ganzen Gesellschaft ob und gehört nur zum Gemeinwohl.[85])

S. 18. Ganz anders muss aber die Fürsorge sein im Empfange von Wohlthaten und Erstattung des Dankes, worüber IV. L. 70 E. und L. 71 E. nachzusehen sind.

S. 19. Die buhlerische Liebe, d. h. die Wollust, welche aus der äusseren Gestalt entspringt und überhaupt alle Liebe, welche eine andere Ursache als die Freiheit der Seele hat, geht leicht in Hass über, wofern sie nicht, was schlimmer ist, eine Art Wahnsinn ist und dann mehr durch Streit als durch Einigkeit gesteigert wird (III. L. 31 Z.).

S. 20. Was die Ehe anlangt, so ist sicher, dass sie mit der Vernunft sich verträgt, wenn die Geschlechtslust nicht bloss aus der äusseren Gestalt, sondern auch aus dem Streben, Kinder zu erzeugen und weise zu erziehen, entspringt, und wenn ausserdem die Liebe beider, d. h. des Mannes und der Frau, nicht bloss das Aeussere, sondern vorzüglich die Freiheit der Seele zur Quelle hat.[86])

S. 21. Ausserdem erzeugt Schmeichelei den Frieden, aber durch das hässliche Vergehen der Knechtschaft oder durch Treulosigkeit; denn Niemand lässt sich mehr durch Schmeichelei bethören, als die Stolzen, welche die Ersten sein wollen, aber nicht sind.

S. 22. Der Selbsterniedrigung wohnt eine falsche Art von Frömmigkeit und Religion inne; und obgleich sie das Gegentheil des Stolzes ist, so steht doch der sich Wegwerfende dem Stolzen am nächsten (IV. L. 57 E.).

S. 23. Die Scham nützt übrigens der Eintracht nur in solchen Dingen, die nicht verhehlt werden können. Uebrigens gehört die Scham, als eine Art der Trauer, nicht zum Gebiete der Vernunft.

S. 24. Die übrigen auf andere gerichteten Affekte der Trauer sind das gerade Gegentheil der Gerechtigkeit, Billigkeit, Ehrlichkeit, Frömmigkeit und Religiosität und obgleich der Unwille den Schein der Billigkeit an sich trägt, so lebt man doch da ohne Gesetz, wo jeder über fremde Handlungen richten und sich oder einem Andern selbst Recht verschaffen kann.

S. 25. Die Bescheidenheit d. h. das Bestreben, den Menschen zu gefallen, gehört, wenn sie sich nach der Vernunft bestimmt, zur Frömmigkeit (IV. L. 37 E.). Entspringt sie aber aus einem Affekte, so ist sie ein Ehrgeiz oder Begehren, welches durch den falschen Schein der Frömmigkeit gewöhnlich Streit und Aufruhr unter den Menschen erregt. Denn wer seine Nebenmenschen durch Rath und That zu unterstützen strebt, damit sie des höchsten Gutes sich erfreuen, der wird vorzüglich suchen, sich ihre Liebe zu erwerben, aber nicht sie zur Bewunderung zu verleiten, nur damit die Lehre von ihm den Namen erhalte, und wird durchaus keinen Grund zum Neid geben.

In der geselligen Unterhaltung wird er sich hüten, die Fehler der Menschen zu hinterbringen und über die menschliche Schwäche wird er nur spärlich sprechen, aber reichlich über menschliche Tugend oder Macht und über die Mittel, durch welche sie vervollkommnet werden kann, auf dass die Menschen nicht aus Furcht oder Abscheu, sondern nur aus dem Affekt der Freude nach den Vorschriften der Vernunft, als solcher, zu leben sich bemühen.[87)]

S. 26 Ausser den Menschen kenne ich kein Einzelding in der Natur, an dessen Seele man sich erfreuen und das man durch Freundschaft und eine Art des Umganges sich verbinden könnte. Daher fordert die Vernunft unseres Nutzens wegen nicht, irgend etwas neben den Menschen in der Natur zu erhalten; sondern sie lehrt uns, es, je nachdem der Bedarf es verlangt, zu erhalten, oder zu zerstören oder auf irgend eine Weise unserem Gebrauche anzupassen.

S. 27. Der Nutzen, den man von Dingen ausserhalb unserer zieht, besteht ausser der Erfahrung und Erkenntniss, welche wir aus deren Beobachtung und Umgestaltung gewinnen, vorzüglich in der Erhaltung unseres Körpers, und aus diesem Grunde sind vorzüglich jene Dinge nützlich, welche den Körper so erhalten und ernähren können, dass alle seine Theile ihre Verrichtungen gut vollziehen können. Denn je mehr der menschliche Körper fähig ist, auf viele Arten erregt zu werden und die äusseren Körper zu erregen, desto fähiger ist die Seele zum Denken (IV. L. 38 u. 39). Von solchen Dingen scheint es aber nur sehr wenige in der Natur zu geben, deshalb muss man zur richtigen Ernährung des Körpers von vielerlei Nahrungsmitteln Gebrauch machen. Denn der menschliche Körper besteht aus sehr vielen Theilen verschiedener Natur, welche fortwährend der mannigfachen Ernährung bedürfen, damit der Körper zu allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleich geschickt sei, und damit folglich die Seele gleich geschickt sei, mehr zu begreifen.

S. 28. Zur Erlangung dessen würden kaum die Kräfte des Einzelnen hinreichen, wenn die Menschen sich nicht gegenseitig unterstützten. Aber die bündigste Zusammenfassung von Allem hat erst das Geld gebracht; deshalb pflegt dessen Bild den Sinn der Menge am meisten zu beschäftigen; denn sie können kaum eine Art von Freude sich denken, die nicht von der Vorstellung des Geldes als Ursache begleitet wäre.

S. 29. Zu einem Fehler wird dies aber nur bei denen, welche nicht aus Dürftigkeit und der Nothwendigkeiten wegen das Geld suchen, sondern weil sie die Künste des Spiels gelernt haben, mit denen sie sich in die Höhe bringen. Im Uebrigen sorgen sie aus Gewohnheit für ihren Körper, aber nur knapp, weil sie so viel von ihren Gütern zu verlieren meinen, als sie auf Erhaltung ihres Körpers verwenden. Wer indess den wahren Nutzen des Geldes kennt und das Maass des Reichthums nach dem Bedarf abmisst, der lebt mit Wenigem zufrieden. [88])

S. 30. Da nun das gut ist, was die Theile des Körpers in ihren Verrichtungen unterstützt, und da die Freude darin besteht, dass sie das Vermögen des Menschen, rücksichtlich seiner Seele und seines Körpers unterstützt und mehrt, so ist alles gut, was Freude macht. Da indess die

Dinge nicht zu dem Zweck thätig sind, um uns Freude zu machen, und deren Vermögen zu wirken nicht durch unsern Nutzen geregelt wird, und endlich, weil die Freude sich meist nur auf einen Theil des Körpers hauptsächlich bezieht, so haben die Affekte der Freude (wenn nicht Vernunft und Wachsamkeit dabei sind) und folglich die aus ihnen entspringenden Begierden meist ein Uebermaass. Dazu kommt, dass man im Affekte zunächst das Angenehme der Gegenwart im Auge hat und das Zukünftige nicht mit gleicher Gemüthsruhe abzuschätzen vermag (III. L. 44 E. u. L. 60 E.).

S. 31. Der Aberglaube erklärt dagegen das für gut, was Trauer bringt, und das für schlecht, was Freude bringt. Indess, wie schon erwähnt (IV. L. 45 E.), erfreut sich nur der Neidische an meiner Ohnmacht und meinem Schaden. Denn je freudiger wir sind, desto vollkommener werden wir und nehmen mehr an der göttlichen Natur Theil, und die Freude, welche von der wahren Vernunft nach unserm Nutzen gemässigt wird, kann niemals schlecht sein. Wer dagegen nur aus Furcht das Gute thut, um das Schlechte zu vermeiden, handelt nicht vernünftig.

S. 32. Das menschliche Vermögen ist meist so sehr beschränkt und wird von dem Vermögen der äusseren Ursachen weit übertroffen; wir haben daher keine unbedingte Macht, die äusseren Dinge nach unserem Bedarf einzurichten. Demnach werden wir die Nachtheile, welche dem entgegen uns treffen, mit Gleichmuth ertragen, wenn wir uns bewusst sind, dass wir unsere Pflicht erfüllt haben, und dass unser Vermögen nicht so weit gereicht hat, um dies vermeiden zu können, und dass wir nur ein Theil der ganzen Natur sind, deren Ordnung wir folgen.

Wenn wir dies klar und deutlich erkennen, so wird der Theil von uns, der die Erkenntniss bildet, d. h. der bessere Theil in uns, damit sich beruhigen und in dieser Ruhe zu beharren streben. Denn bei dieser Erkenntniss können wir nur das Nothwendige verlangen und nur in dem Wahren uns unbedingt zufrieden geben. So weit wir also dies richtig einsehen, so weit stimmt das Streben unseres besseren Theiles mit der Ordnung der ganzen Natur überein. [89]) [90])

Fünfter Theil.

Ueber die Macht der Vernunft oder über die menschliche Freiheit.

Vorrede.

Ich komme nun endlich zu dem anderen Theile der Ethik, welcher die Weise oder den Weg betrifft, der zur Freiheit führt. In diesem Theile werde ich also die Macht der Vernunft untersuchen und zeigen, was diese Vernunft über die Affekte vermag und ferner, was die Freiheit der Seele oder die Seeligkeit ist. Es wird sich daraus ergeben, um wie viel der Weise mächtiger ist, als der Unwissende. In welcher Weise aber und auf welchem Wege die Erkenntniss vervollkommnet werde, und mit welcher Kunst der Körper zu pflegen sei, damit er das Seinige recht verrichte, gehört nicht hierher, sondern letzteres zur Medizin und ersteres zur Logik.

Ich werde also, wie erwähnt, hier nur von der Macht der Seele oder Vernunft handeln, und ich werde vor allem zeigen, wie gross und welcher Art ihre Gewalt über die Affekte ist, um sie zu hemmen oder zu mässigen. Denn ich habe schon oben dargelegt, dass wir keine unbedingte Herrschaft über die Affekte haben. Die Stoiker meinten zwar, dass sie lediglich von unserem Willen abhängig seien, und dass wir sie unbedingt beherrschen könnten; indess wurden sie durch die entgegengesetzte Erfahrung, aber nicht durch ihre Prinzipien, genöthigt, einzugestehen, dass nicht wenig Uebung und Eifer zur Mässigung der Affekte erforderlich sei. Es hat dies Jemand durch das Beispiel zweier Hunde (wenn ich mich recht entsinne), eines Haushundes und eines Jagdhundes, zu zeigen versucht, indem er es durch Uebung endlich dahin bringen konnte, dass der Haushund zu jagen sich gewöhnte und der Jagdhund der Verfolgung der Hasen sich enthielt.

Dieser Ansicht ist Des Cartes sehr zugethan; denn er nimmt an, dass der Geist oder die Seele vorzugsweise

mit einem Gehirntheile, welcher die Zirbeldrüse heisst, verbunden sei, durch deren Hülfe die Seele alle im Körper erweckten Bewegungen und äussern Gegenstände wahrnimmt, und welche die Seele durch ihr blosses Wollen beliebig bewegen könne. Diese Eichel soll nach seiner Annahme so in der Mitte des Gehirns schweben, dass sie durch den leisesten Hauch der Lebensgeister bewegt werden könne. Endlich nimmt er an, dass diese Eichel auf so verschiedene Weise in der Mitte des Gehirns schwebend erhalten werde, als die Lebensgeister auf sie andringen, und dass ebenso viel verschiedene Spuren in sie eingedrückt werden, als verschiedene Gegenstände die Lebensgeister gegen die Eichel stossen. Daher komme es, dass wenn die Eichel später von dem Willen der Seele, der sie verschieden bewege, auf diese oder jene Weise schwebend erhalten werde, auf der sie einmal von den Lebensgeistern erhalten worden, als diese so oder so erregt wurden, dass dann diese Eichel die Lebensgeister ebenso fortstösst und bestimmt, wie sie früher von der ähnlichen Schwebung derselben zurückgestossen worden sind. Er nimmt ausserdem an, dass jedes Wollen der Seele mit einer bestimmten Bewegung der Eichel von Natur verbunden sei. Wenn z. B. Jemand die Absicht habe, einen entfernten Gegenstand zu betrachten, so bewirke dieses Wollen, dass der Augenstern sich erweitere. Wenn er aber nur an die Erweiterung des Augensterns denke, so nütze ihm ein solches Wollen dazu nichts, weil die Natur die Bewegung der Eichel, welche dient, die Lebensgeister gegen den Sehnerven zu treiben, um den Augenstern entsprechend zu erweitern oder zu verengen, nicht mit dem Wollen dieser Erweiterung oder Verengerung verbunden habe, sondern nur mit dem Wollen entfernte oder nahe Gegenstände anzuschauen. Endlich nimmt er an, dass zwar jede Bewegung dieser Eichel mit einzelnen Gedanken von Anfang unseres Lebens ab von Natur verknüpft zu sein scheine, indess könne sie auch durch Uebung mit andern verbunden werden, wie er Art. 50. Th. I. von den Leidenschaften der Seele zu beweisen sucht.

Hieraus folgert Des Cartes, dass keine Seele so ohnmächtig sei, um nicht bei richtiger Leitung die unbedingte Herrschaft über ihre Leidenschaften erwerben zu können. Denn diese sind nach seiner Definition „Auf-

fassungen oder Empfindungen oder Bewegungen der Seele, die sich auf sie insbesondere beziehen, und welche durch eine Bewegung der Lebensgeister hervorgebracht, erhalten und verstärkt werden." (Man sehe Art. 27. Th. I. Ueber die Leidenschaften.) Da man nun mit jedem Wollen eine Bewegung der Eichel und folglich auch der Lebensgeister verbinden könne und diese Bestimmung unseres Wollens bloss von unserer Macht abhänge, so könne man eine vollständige Herrschaft über die Leidenschaften gewinnen, wenn man seinen Willen nach festen und gewissen Urtheilen bestimme, nach denen man die Handlungen seines Lebens einrichten wolle, und mit diesen Urtheilen die Erregung der Leidenschaften verbinde, welche man haben wolle.

Dies ist (so viel ich aus seinen Worten entnehme) die Meinung dieses berühmten Mannes. Ich würde kaum glauben, dass sie von einem so grossen Manne herrühre, wenn sie weniger scharfsinnig wäre. In Wahrheit kann ich mich nicht genug wundern, dass ein Philosoph, der als Grundsatz aufgestellt hat, Alles nur aus Prinzipien abzuleiten, die durch sich selbst klar seien, und nur das klar und bestimmt Eingesehene zu behaupten, und der so oft die Scholastiker getadelt hat, dass sie dunkle Dinge durch verborgene Qualitäten erklären wollen, eine Hypothese aufstellt, die dunkler ist, als alle dunklen Qualitäten. Was versteht er, frage ich, unter: Verbindung der Seele und des Körpers? Welche klare und bestimmte Vorstellung hat er von der engsten Einigung des Denkens mit einem Theilchen eines ausgedehnten Gegenstandes? Ich wünschte wohl, dass er diese Einigung durch ihre nächste Ursache erklärt hätte. Aber Des Cartes hatte Seele und Körper so von einander geschieden, dass er weder für deren Einheit noch für die Seele selbst irgend eine einzelne Ursache angeben konnte und deshalb genöthigt war, auf die Ursache des ganzen Universums, d. h. auf Gott, zurückzugehen.

Dann möchte ich wohl wissen, wie viel Grade von Bewegung die Seele jener Zirbeldrüse mittheilen, und mit welcher Kraft sie sie schwebend erhalten kann? Denn ich habe keine Kenntniss, ob diese Eichel langsamer oder schneller von der Seele bewegt wird, als von den Lebensgeistern, und ob die Erregung der Leidenschaften,

die man an feste Urtheile eng geknüpft hat, nicht wieder durch körperliche Ursachen abgetrennt werden kann. Denn dann würde daraus folgen, dass, wenn auch die Seele sich vorgenommen hätte, den Gefahren entgegen zu gehen und mit diesem Wollen den Affekt der Kühnheit verbunden hätte, dennoch die Eichel durch den Anblick der Gefahr so schwebend gestellt werden könnte, dass die Seele nur an die Flucht denken könnte. Da es kein Verhältniss des Wollens zur Bewegung giebt, so ist auch keine Vergleichung zwischen der Macht oder den Kräften der Seele und des Körpers möglich, und folglich können die Kräfte dieses nie nach den Kräften jener bestimmt werden. Dazu nehme man, dass diese Eichel in keiner solchen Lage in der Mitte des Gehirnes angetroffen wird, wo sie so leicht und so mannichfach herum bewegt werden könnte, und dass nicht alle Nerven bis in diese Höhlung des Gehirns sich erstrecken.

Ich lasse endlich Alles bei Seite, was Des Cartes von dem Willen und dessen Freiheit behauptet, da ich dessen Unwahrheit genügend dargethan habe. Wenn sonach das Vermögen der Seele, wie oben gezeigt worden, nur durch die Erkenntniss bestimmt wird, so werden die Hülfsmittel gegen die Affekte, welche Alle wohl, wie ich glaube, an sich erfahren, aber nicht genau beobachten und bestimmt erkennen, nur aus der Erkenntniss der Seele zu entnehmen sein, und ich werde daraus Alles, was ihre Seeligkeit betrifft, ableiten. [1])

A. 1. Wenn in demselben Subjekt zwei entgegengesetzte Thätigkeiten erregt werden, so muss nothwendig entweder in beiden Thätigkeiten oder in einer eine Veränderung eintreten, bis sie aufhören, entgegengesetzt zu sein. [2])

A. 2. Die Macht der Wirkung wird durch die Macht ihrer Ursache bestimmt, so weit ihr Wesen durch das Wesen ihrer Ursache erklärt oder bestimmt wird. [3])

Dieses Axiom erhellt aus III. L. 7.

L. 1. *So wie die Gedanken und die Vorstellungen der Dinge sich in der Seele ordnen und verknüpfen, genau so ordnen und verknüpfen sich die körperlichen Erregungen oder Bilder der Dinge im Körper.*

B. Die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist dieselbe (II. L. 7.) wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, und umgekehrt ist die Ordnung und Verknüpfung der Dinge dieselbe (II. L. 6 Z u. L. 7) wie die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen. So wie daher die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen in der Seele nach der Ordnung und Verknüpfung der Zustände im Körper erfolgt (II. L. 18), so umgekehrt ordnen und verknüpfen sich die Zustände des Körpers wie die Gedanken und Vorstellungen der Dinge in der Seele (III. L. 2). [4])

L. 2. *Wenn man die Erregung der Seele oder den Affekt von der Vorstellung der äusseren Ursache trennt und mit andern Gedanken verbindet, so werden die Liebe oder der Hass gegen die äussere Ursache, so wie die Schwankungen der Seele, welche aus diesen Affekten entspringen, beseitigt werden.*

B. Denn das, was das Eigenthümliche der Liebe oder des Hasses ausmacht, ist Freude oder Trauer, begleitet von der Vorstellung einer äussern Ursache (III. D. 6 u. 7 d. Aff.); wird also diese Vorstellung beseitigt, so hört auch die Liebe und der Hass auf, und diese Affekte mit ihren Folgen werden beseitigt. [5])

L. 3. *Der Affekt, welcher ein Leiden ist, hört auf, ein solches zu sein, sobald man dessen klare und bestimmte Vorstellung bildet.*

B. Der Affekt, welcher ein Leiden ist, ist eine verworrene Vorstellung (III. Allgemeine Definition). Wenn man sich also von diesem Affekt selbst eine klare und bestimmte Vorstellung bildet, so wird diese Vorstellung von dem auf die Seele allein bezogenen Affekt nur im Denken unterschieden (II. L. 21 u. E.), mithin hört der Affekt auf, ein Leiden zu sein (III. L. 3).

Z. Ein Affekt ist also um so mehr in unserer Gewalt, und die Seele leidet um so weniger von ihm, je bekannter er uns ist. [6])

L. 4. *Es giebt keine Erregung des Körpers, von der wir nicht eine klare und bestimmte Vorstellung bilden können.*

B. Das Allem Gemeinsame kann nicht anders als zureichend vorgestellt werden (II. L. 38). Daher giebt es keine Erregung des Körpers (II. L. 12 u. Ln. 2 hinter L. 13 E.), von der man nicht eine klare und bestimmte Vorstellung bilden kann.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass man von jedem Affekt sich eine bestimmte und klare Vorstellung bilden kann. Denn der Affekt ist die Vorstellung einer Erregung des Körpers (III. Allgemeine Definition), welche deshalb (nach V. L. 4) eine klare und bestimmte Vorstellung einschliessen muss. [7])

E. Da es nichts giebt, aus dem nicht eine Wirkung folgt (I. L. 36), und da man alles, was aus einer zureichenden Vorstellung in uns folgt, klar und deutlich einsieht (II. L. 40), so ergiebt sich, dass jeder die Macht hat, sich und seine Affekte, wenn auch nicht unbedingt, doch zum Theil klar und deutlich zu erkennen und folglich zu bewirken, dass er von ihnen weniger leidet. Man hat daher vor allem seine Anstrengungen dahin zu richten, dass man jeden Affekt, so viel als möglich, klar und bestimmt erkenne, damit die Seele von dem Affekte aus zu dem Denken dessen geführt werde, was sie deutlich und bestimmt einsieht und worin sie sich vollkommen beruhigt; ferner, dass der Affekt von der Vorstellung der äusseren Ursache sich ablöse und mit wahren Gedanken sich verbinde. Dann werden nicht nur Liebe, Hass u. s. w. verschwinden (V. L. 2), sondern es können dann auch die Gelüste oder Begierden, welche aus solchem Affekt hervorzugehen pflegen, nicht in das Uebermaass gerathen (IV. L. 61).

Denn man muss vor Allem festhalten, dass es ein und dasselbe Begehren ist, wonach der Mensch sowohl als handelnd, wie als leidend gilt. So habe ich z. B. gezeigt, dass die menschliche Natur so beschaffen ist, dass Jeder will, die andern sollen nach seinem Sinne leben (III. L. 31 E.). Dieses Begehren ist bei einem nicht von der Vernunft geleiteten Menschen ein Leiden, was Ehrgeiz heisst und vom Stolz nicht weit entfernt ist; dagegen ist es bei einem den Geboten der Vernunft nachlebenden Menschen eine Thätigkeit oder Tugend, welche Frömmigkeit genannt wird (IV. L. 37 E. 1 mit dem zweiten Beweis). In dieser Weise sind alle Verlangen oder Begierden

nur in soweit ein Leiden, als sie aus unzureichenden Vorstellungen entspringen, und sie gehören zur Tugend, sobald sie von zureichenden Vorstellungen erweckt oder erzeugt werden. Denn alle Begierden, welche uns zum Handeln bestimmen, können sowohl von zureichenden wie unzureichenden Vorstellungen entspringen (IV. L. 59). Und (um zum Ausgang zurückzukehren) so kann kein besseres, von unserer Macht abhängiges Mittel gegen die Affekte erdacht werden, als das, was in ihrer wahren Erkenntniss besteht. Denn es giebt in der Seele kein anderes Vermögen, als zu denken und zureichende Vorstellungen zu bilden, wie oben (III. L. 3) gezeigt worden ist. [8])

L. 5. *Der Affekt für einen Gegenstand, den man einfach vorstellt und nicht als einen nothwendigen oder möglichen oder zufälligen Gegenstand vorstellt, ist bei gleichen sonstigen Umständen von allen der stärkste.*

B. Der Affekt für einen Gegenstand, den man sich als frei vorstellt, ist grösser als der für einen nothwendigen Gegenstand (III. L. 49) und daher auch grösser als für den, welchen man als einen möglichen oder zufälligen vorstellt (IV. L. 11). Aber eine Sache als frei vorstellen kann nichts anderes sein, als sie sich einfach vorstellen, ohne dass man Ursachen, von denen sie zum Handeln bestimmt worden, kennt (II. L. 35 E.). Mithin ist ein Affekt für einen Gegenstand, den man einfach sich vorstellt, unter sonst gleichen Umständen grösser als für einen nothwendigen, möglichen oder zufälligen Gegenstand, mithin der grösste von allen. [9])

L. 6. *So weit die Seele alle Dinge als nothwendige erkennt, so weit hat die Seele eine grössere Macht über die Affekte oder leidet weniger von ihnen.*

B. Die Seele erkennt, dass alle Dinge nothwendig sind (I. L. 29) und durch die unendliche Verknüpfung der Ursachen zur Existenz und Thätigkeit bestimmt werden (I. L. 28), folglich bewirkt sie dadurch, dass sie von den Affekten, welche die Dinge erwecken, weniger leidet (III. L. 48) und weniger für sie erregt wird.

E. Je mehr diese Erkenntniss, dass nämlich die Dinge nothwendig sind, sich auf die Einzeldinge, die man be-

stimmter und lebhafter vorstellt, sich ausdehnt, desto grösser wird dadurch diese Macht der Seele über die Affekte, wie selbst die Erfahrung bezeugt. Denn man sieht Trauer über ein verlorenes Gut sich mässigen, sobald der Mensch, der es verloren hat, bedenkt, dass es auf keine Weise hätte erhalten werden können. So sieht man auch, dass Niemand die kleinen Kinder bedauert, dass sie nicht gehen, sprechen und Vernunftschlüsse machen können und so viele Jahre gleichsam unbewusst verleben. Wenn aber die meisten Menschen als erwachsen und nur hie und da einer als Kind geboren würden, dann würde jeder die Kinder bedauern, weil er dann die Kindheit nicht als eine natürliche und nothwendige Sache, sondern als einen Fehler oder Verstoss der Natur betrachten würde. In dieser Weise könnte ich noch bei vielem andern das Gleiche aufzeigen.[10])

L. 7. *Die Affekte, welche aus der Vernunft entspringen oder erweckt werden, sind, wenn auf die Zeit Rücksicht genommen wird, stärker als die, welche sich auf Einzeldinge beziehen, die man als abwesend betrachtet.*

B. Eine Sache betrachtet man nicht vermöge des Affektes, durch den man sie sich bildlich vorstellt als abwesend, sondern deshalb, weil der Körper auch durch einen andern Affekt erregt ist, welcher die Existenz dieser Sache ausschliesst (II. L. 17). Deshalb ist ein Affekt bezüglich einer als abwesend erachteten Sache nicht der Art, dass er die übrigen Handlungen des Menschen und seine Macht übersteigt (IV. L. 6), sondern vielmehr der Art, dass er von den Affekten, welche die Existenz der äussern Ursache jenes Affektes ausschliessen, in gewisser Art gehemmt werden kann (IV. L. 9). Ein aus der Vernunft entspringender Affekt bezieht sich aber nothwendig auf die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge (II. L. 40 E. 2), die man immer als gegenwärtig betrachtet (denn es kann Nichts geben, was ihre gegenwärtige Existenz ausschlösse), und die man immer auf dieselbe Weise bildlich vorstellt (II. L. 38). Deshalb bleibt ein solcher Affekt immer derselbe und folglich werden die Affekte (V. A. 1), die ihm entgegen sind, oder die von ihren äusseren Ursachen nicht unterstützt werden, sich ihm mehr und

mehr anbequemen müssen, bis sie nicht mehr entgegengesetzt sind, und insoweit ist der aus der Vernunft entspringende Affekt der mächtigere.[11])

L. 8. *Von je mehr zugleich zusammentreffenden Ursachen ein Affekt erregt wird, desto stärker ist er.*

B. Mehrere Ursachen vermögen mehr als wenigere (III. L. 7), deshalb wird ein Affekt, von je mehr Ursachen er zugleich erweckt wird, desto stärker sein (IV. L. 5).

E. Dieser Lehrsatz erhellt auch aus V. A. 2.

L. 9. *Ein Affekt, der auf viele und verschiedene Ursachen bezogen wird, die die Seele mit dem Affekt zugleich betrachtet, ist weniger schädlich, man leidet weniger von ihm und man wird für die einzelnen Ursachen desselben weniger erregt, als von einem anderen ebenso starken Affekt, der nur auf eine oder weniger Ursachen bezogen wird.*

B. Ein Affekt ist nur insoweit schlecht oder schädlich, als die Seele von ihm am Denken gehindert wird (IV. L. 26 u. 27). Mithin ist ein Affekt, durch welchen die Seele zur Betrachtung mehrerer Gegenstände auf einmal bestimmt wird, weniger schädlich, als ein anderer, gleich starker Affekt, welcher die Seele nur durch die Kraft eines oder weniger Gegenstände so in der Betrachtung festhält, dass sie an andere Dinge nicht denken kann. Dies war das Erste. Da ferner das Wesen der Seele, d. h. ihr Vermögen (III. L. 7), bloss im Denken besteht (III. L. 11), so wird die Seele durch einen Affekt, der sie zur Betrachtung von Mehrerem bestimmt, weniger leiden, als durch einen gleich grossen Affekt, welcher die Seele mit der Betrachtung eines oder weniger Gegenstände beschäftigt. Dies war das Zweite. Endlich ist dieser Affekt, sofern er auf mehrere äussere Ursachen bezogen wird, auch für jede einzelne schwächer (III. L. 48.)[12])

L. 10. *So lange wir nicht von Affekten erfasst sind, die unserer Macht entgegen sind, so lange haben wir die Macht, die Erregungen des Körpers nach der Ordnung der Vernunft zu ordnen und zu verknüpfen.*

B. Affekte, die unserer Natur entgegen sind, d. h. die schlecht sind (IV. L. 30), sind insoweit schlecht,

als sie die Seele an dem Erkennen hindern (IV. L. 37). So lange wir also nicht von Affekten erfasst sind, die unserer Natur entgegen sind, so lange wird das Vermögen der Seele, womit sie die Dinge zu erkennen strebt, nicht gehemmt (IV. L. 26), und so lange hat sie also die Macht, klare und bestimmte Vorstellungen zu bilden und eine von der andern abzuleiten (II. L. 40 E. 2, L. 47 E.), und so lange werden wir folglich die Macht haben (V. L. 1), die Erregungen des Körpers nach der Ordnung der Vernunft zu ordnen und zu verknüpfen.

E. Durch diese Macht, die Erregungen des Körpers richtig zu ordnen und zu verknüpfen, kann man bewirken, dass man nicht leicht durch schlechte Affekte erregt wird. Denn es gehört eine grössere Kraft dazu (V. L. 7), die nach der Ordnung der Vernunft geordneten und verknüpften Affekte zu hemmen, als die unbestimmten und schwankenden. Das Beste also, was man thun kann, so lange man nicht die vollkommene Erkenntniss seiner Affekte hat, ist, die rechte Weise zu leben oder die festen Grundsätze des Lebens sich vorzustellen, sie in das Gedächtniss einzuprägen und sie auf die einzelnen im Leben oft vorkommenden Dinge fortwährend anzuwenden, damit unsere Einbildungskraft umfassend von ihnen erregt werde, und sie uns immer zur Hand sind. So habe ich z. B. als Lebensregel aufgestellt (IV. L. 46 u. E.), dass man den Hass durch Liebe und Edelmuth besiegen und nicht durch Erwiderung des Hasses vergelten solle. Damit man aber diese Vorschrift der Vernunft immer gegenwärtig habe, wo es nöthig ist, muss man an die gewöhnlichen Schadenzufügungen der Menschen denken und häufig erwägen, wie und auf welchem Wege sie am besten durch Edelmuth fern gehalten werden. So wird man das Bild der Beschädigung mit der Vorstellung dieser Regel verknüpfen, und sie wird uns immer gegenwärtig sein, wenn uns ein Schaden zugefügt wird (II. L. 18).

Wenn man nun auch die Rücksicht auf den wahren Nutzen sich gegenwärtig hält und auf das Gute, welches aus der gegenseitigen Freundschaft und gemeinsamen Geselligkeit entspringt, und ferner, dass aus der rechten Lebensweise die höchste Seelenruhe entspringt (IV. L. 52), und dass die Menschen, wie alles Andere, aus Natur-

nothwendigkeit handeln, so wird das Unrecht oder der Hass, der aus ihm zu entspringen pflegt, den geringsten Theil unseres Vorstellens einnehmen und leicht überwunden werden.

Wenn auch der Zorn, der aus den grössten Beleidigungen zu entspringen pflegt, sich nicht so leicht überwinden lässt, so wird er doch überwunden werden, obgleich nicht ohne Seelenkampf, und zwar in kürzerer Zeit, als wenn man dies nicht so vorbedacht gehabt hätte, wie aus V. L. 6, 7, 8 erhellt.

Ebenso muss man über die Entschlossenheit denken, um die Furcht abzulegen. Man muss sich nämlich die gewöhnlichen Gefahren des Lebens aufzählen und häufig vorstellen, wie sie durch Geistesgegenwart und Tapferkeit am besten vermieden und überwunden werden können. Aber besonders muss man bei Ordnung seiner Gedanken und Vorstellungen immer Acht haben auf das, was in jeder Sache das Gute ist, und so sich immer durch den Affekt der Freude zum Handeln bestimmen (IV. 63 Z. u. III. 59). Z. B. wenn Jemand bemerkt, dass er zu sehr dem Ruhme nachstrebt, so muss er über dessen rechten Nutzen nachdenken, und zu welchem Ende ihm nachzustreben sei, und durch welche Mittel er erworben werden könne; aber nicht über den Missbrauch und die Eitelkeit des Ruhmes und über die Unbeständigkeit der Menschen und anderes dergleichen, woran Niemand als der Seelenkranke denkt. Denn durch solche Gedanken betrüben sich die Ehrgeizigen am meisten, sobald sie an der Erlangung der erstrebten Ehren verzweifeln und weise scheinen wollen, während sie Zorn ausspeien. Diejenigen sind deshalb sicherlich am geizigsten nach Ruhm, welche das meiste Geschrei über dessen Missbrauch und über die Eitelkeit der Welt erheben. Auch ist dies keine Eigenthümlichkeit der Ehrgeizigen, sondern Allen gemeinsam, welchen das Glück widrig ist, und die schwach an Geist sind. Denn selbst der arme Geizige hört nicht auf, über den Missbrauch des Geldes und die Laster der Reichen zu schwatzen, womit er nur sich selbst betrübt und andern zeigt, dass er nicht bloss seine Armuth, sondern auch den Reichthum der andern mit Missmuth erträgt. So denken auch nur die, welche von der Geliebten schlecht empfangen worden sind, an die Unbeständigkeit und den

trügerischen Sinn der Frauen und an die übrigen überall besprochenen Fehler der Frauen; dies Alles wird aber sofort von ihnen vergessen, wenn sie von der Geliebten wieder angenommen werden. Wer also seine Affekte und Begierden durch die blosse Liebe zur Freiheit mässigen will, wird möglichst streben, die Tugenden und deren Ursachen zu erkennen und die Seele mit der Freude zu erfüllen, welche aus deren Erkenntniss entspringt, keineswegs aber die menschlichen Laster betrachten und die Menschen schelten und sich an einem falschen Bilde der Freiheit ergötzen. Wer dies fleissig beachtet und ausübt (denn es ist nicht schwer), wird sicherlich in kurzer Zeit seine Handlungen meist nach den Geboten der Vernunft einrichten können.[13])

L. 11. *Auf je mehr Gegenstände ein vorgestelltes Bild sich bezieht, um so häufiger tritt es in die Seele ein, oder um so öfter besteht es, und um so mehr erfüllt es die Seele.*

B. Denn je grösser die Zahl der Gegenstände ist, auf welche ein Bild oder Affekt sich bezieht, desto mehr Ursachen giebt es, von welchen es erregt und gesteigert werden kann und welche die Seele sämmtlich (nach der Annahme) in dem Affekte zugleich betrachtet. Deshalb wird der Affekt um so häufiger kommen, oder um so öfter bestehen und die Seele um so mehr erfüllen (V. L. 8).[14])

L. 12. *Die bildlichen Vorstellungen der Dinge verbinden sich leichter mit solchen, welche sich auf Dinge beziehen, die man klar und deutlich einsieht, als mit andern.*

B. Die klar und bestimmt erkannten Dinge sind entweder die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge, oder das aus ihnen Abgeleitete (II. L. 40 E. 2), und folglich werden sie häufiger in uns erweckt (V. L. 11); es kann daher leichter geschehen, dass wir andere Gegenstände eher mit diesen als mit andern zugleich betrachten, und folglich leichter mit diesen als mit andern verbinden (II. L. 18).[15])

L. 13. *Je grösser die Zahl der Bilder ist, mit denen ein anderes Bild verbunden ist, desto häufiger tritt das letztere in die Seele.*

B. Denn je mehr ein Bild mit vielen
bunden ist, desto mehr Ursachen giebt es (II...ng sich ihrer
denen es erweckt werden kann.[16])
zeigen, dass es

L. 14. *Die Seele kann es bewirk*...iebe geradezu ent-
regungen des Körpers oder Bilder...be zerstört werden
Vorstellung Gottes bezogen werde...n, dass diese Liebe zu

B. Es giebt keine E... beständigste ist, und dass
die Seele nicht eine ... den Körper bezieht, nur mit dem
bilden könnte (V. zerstört werden kann. Von welcher
L. 15), dass all...e Liebe ist, wenn sie bloss auf die Seele
ziehen.[17]) ...werden wir später sehen.[21])
...h alle Mittel gegen die Affekte dar-

L. 15. *Wer sich* ... was die Seele, für sich betrachtet,
erkennt, liebt Gott, und zwar Es erhellt daraus, dass die
sich und seine Affekte erkennt. ... besteht: 1) in der Er-

B. Wer sich und seine Affekte klar ...); 2) darin, dass
kennt, empfindet Freude (III. L. 53), und ...ng einer äussern
von der Vorstellung Gottes (V. L. 14), fol... ellt, trennt (V.
Gott (III. D. 6 d. Aff.), und zwar aus demsel... Affekte für
um so mehr, je mehr er sich und seine Affekte er... Affekten

L. 16. *Diese Liebe zu Gott muss die Seele am meisten erfüllen.*

B. Denn diese Liebe ist mit allen Erregungen des Körpers verbunden (V. L. 14), wird durch sie alle gesteigert (V. L. 15) und muss daher (V. L. 11) die Seele am meisten erfüllen.[18])

L. 17. *Gott ist frei von allen leidenden Zuständen und wird durch keinen Affekt der Freude oder der Trauer erregt.*

B. Alle auf Gott bezogenen Vorstellungen sind wahr (II. L. 32), d. h. sie sind zureichend (II. D. 4), und folglich ist Gott frei von leidenden Zuständen (III. Allg. Definition der Affekte). Ferner kann Gott weder zu einer grösseren, noch zu einer geringeren Vollkommenheit übergehen (I. L. 20 Z. 2), folglich von keinem Affekt der Freude oder Trauer erfasst werden (III. D. 2, 3 d. Aff.).

Z. Gott liebt im eigentlichen Sinne Niemand und hasst Niemand. Denn Gott wird durch keinen Affekt der Freude

oder Trauer erregt (V. L. 17), und folglich liebt und hasst er Niemand (III. D. 6, 7 d. Aff.).[19])

L. 18. *Niemand kann Gott hassen.*

B. Die Vorstellung Gottes in uns ist zureichend und vollkommen (II. L. 46, 47), folglich sind wir bei Betrachtung Gottes handelnd (III. L. 3), und folglich kann es keine Trauer, begleitet von der Vorstellung Gottes, geben (III. L. 59), d. h. Niemand kann Gott hassen (III. D. 7 d. Aff.).

Z. Die Liebe zu Gott kann sich nicht in Hass verwandeln.

E. Man kann einwenden, dass, da wir Gott als die Ursache aller Dinge erkennen, wir damit Gott auch als die Ursache der Trauer ansehen. Hierauf erwidere ich, dass, so weit man die Ursache der Trauer erkennt, diese so weit aufhört, ein Leiden zu sein (V. L. 3), d. h. so weit hört sie auf, Trauer zu sein (III. L. 59), mithin sind wir, so weit wir Gott als Ursache der Trauer erkennen, in Freude.[20])

L. 19. *Wer Gott liebt, kann nicht wollen, dass Gott wieder liebe.*

B. Wenn ein Mensch dies wollte, so wünschte er (V. L. 17 Z.), dass Gott, den er liebt, nicht Gott wäre, und folglich wünschte er sich zu betrüben (III. L. 19), was widersinnig ist (III. L. 28). Folglich kann, wer Gott liebt u. s. w.[21])

L. 20. *Diese Liebe zu Gott kann weder durch den Affekt des Neides, noch den der Eifersucht befleckt werden, sondern wird um so mehr genährt, je mehr Menschen durch dasselbe Band der Liebe mit Gott verbunden angenommen werden.*

B. Diese Liebe zu Gott ist das höchste Gut, was wir nach dem Gebot der Vernunft erstreben können (IV. L. 28), und sie ist allen Menschen gemeinsam (IV. L. 36), und wir wünschen, dass sich alle ihrer erfreuen (IV, L. 37), folglich kann sie durch den Affekt des Neides nicht befleckt werden (III. D. 23 d. Aff.) und auch nicht durch den Affekt der Eifersucht (V. L. 18 u. III. L. 35 E.), sondern muss um so mehr gesteigert werden (III. L.

31), je mehr Menschen nach unserer Meinung sich ihrer erfreuen.

E. Man kann auf solche Weise zeigen, dass es keinen Affekt giebt, welcher dieser Liebe geradezu entgegen ist, und von dem diese Liebe zerstört werden könnte. Daher kann man schliessen, dass diese Liebe zu Gott von allen Affekten der beständigste ist, und dass sie, so weit sie sich auf den Körper bezieht, nur mit dem Körper zugleich zerstört werden kann. Von welcher Natur aber diese Liebe ist, wenn sie bloss auf die Seele bezogen wird, werden wir später sehen.[21])

Damit habe ich alle Mittel gegen die Affekte dargelegt, d. h. Alles, was die Seele, für sich betrachtet, gegen die Affekte vermag. Es erhellt daraus, dass die Macht der Seele über die Affekte besteht: 1) in der Erkenntniss dieser Affekte (V. L. 4 E.); 2) darin, dass die Seele den Affekt von der Vorstellung einer äussern Ursache, die man sich verworren vorstellt, trennt (V. L. 4, L. 2 u. E.); 3) in der Zeit, worin die Affekte für Gegenstände, die man erkennt, über jenen Affekten stehen, welche sich auf verworren und verstümmelt vorgestellte Gegenstände beziehen (V. L. 7); 4) in der Menge der Ursachen, durch welche jene Affekte genährt werden, die sich auf gemeinsame Eigenschaften der Dinge oder auf Gott beziehen (V. L. 9 u. 11); 5) endlich in der Ordnung, mit welcher die Seele ihre Affekte ordnen und gegenseitig verknüpfen kann (V. L. 10 E., L. 12, 13, 14).[22])

Damit indess diese Macht der Seele über die Affekte besser erkannt werde, ist festzuhalten, dass man die Affekte stark nennt, wenn man den Affekt des einen Menschen mit dem eines andern vergleicht und sieht, dass der eine mehr davon erfasst ist, als der andere, oder wenn man die mehreren Affekte desselben Menschen mit einander vergleicht und ihn von dem einen Affekt mehr als von dem andern erregt und bewegt sieht. Denn die Kraft jedes Affektes bestimmt sich nach dem Vermögen der äusseren Ursache im Verhältniss zu unserem Vermögen. Das Vermögen der Seele wird aber bloss durch die Erkenntniss bestimmt, und ihre Ohnmacht oder ihr Leiden dagegen durch den blossen Mangel der Erkenntniss, d. h. diese Ohnmacht wird nach dem gemessen, wes-

halb die Vorstellungen unzureichend heissen. Daraus ergiebt sich, dass jene Seele am meisten leidet, deren grössten Theil unzureichende Vorstellungen ausmachen, so dass sie mehr an dem, was sie leidet, als an dem, was sie thut, erkannt wird. Dagegen ist diejenige Seele hauptsächlich thätig, deren grösseren Theil zureichende Vorstellungen erfüllen, so dass, wenn auch beiden Seelen gleich viel unzureichende Vorstellungen innewohnen, die letztere doch mehr durch jene Vorstellungen, welche der menschlichen Tugend zugehören, als durch die, welche von der menschlichen Ohnmacht zeugen, sich unterscheidet.

Man muss ferner bedenken, dass die Sorgen und das Unglück ihren Ursprung hauptsächlich aus der zu grossen Liebe für einen Gegenstand ableiten, welcher vielen Veränderungen ausgesetzt ist, und dessen wir niemals mächtig sein können. Denn Jeder ist nur in Sorge und Angst um der Dinge willen, die er liebt, und die Beschädigungen, Verdächtigungen, Feindschaften u. s. w. kommen nur aus der Liebe zu Dingen, deren Niemand in Wahrheit mächtig sein kann.

Hieraus kann man leicht abnehmen, was die klare und bestimmte Erkenntniss über die Affekte vermag, und insbesondere jene dritte Art der Erkenntniss (II. L. 47 E.), deren Grundlage die Erkenntniss Gottes selbst ist. Wenn auch diese Erkenntniss die Affekte, so weit sie ein Leiden sind, nicht unbedingt beseitigt (V. L. 3, L. 4 E.), so bewirkt sie doch, dass sie den kleinsten Theil der Seele ausmachen (V. L. 14). Ferner erzeugt diese Erkenntniss die Liebe zu dem unveränderlichen und ewigen Gegenstande (V. L. 15), dessen wir in Wahrheit mächtig sind (II. L. 45), und die deshalb durch die Fehler, mit welchen die gemeine Liebe behaftet ist, nicht verunreinigt werden kann, sondern immer mehr zunehmen (V. L. 15), den grössten Theil der Seele erfüllen (V. L. 16) und dieselbe in weiter Ausdehnung erregen muss.[23])

Damit habe ich das beendet, was das gegenwärtige Leben angeht. Denn man wird leicht bemerken, dass, wie ich im Beginn dieser Erläuterung gesagt, ich mit diesem Wenigen alle Mittel gegen die Affekte erschöpft habe, sobald man beachtet, was in dieser Erläuterung und bei den Definitionen der Seele und ihrer Affekte und

endlich zu III. L. 1, 3 gesagt worden ist. Es ist daher nun Zeit, dass ich zu dem übergehe, was die Dauer der Seele, ohne Beziehung auf den Körper, betrifft.

L. 21. *Die Seele kann nur während der Dauer ihres Körpers sich etwas bildlich vorstellen und der vergangenen Dinge sich erinnern.*

B. Die Seele drückt nur während des Bestehens ihres Körpers die wirkliche Existenz ihres Körpers aus und fasst nur währenddem die Erregungen ihres Körpers als wirkliche auf (II. L. 8 Z.); folglich stellt sie keinen Körper als wirklich existirend vor (II. L. 26), als nur während der Dauer ihres Körpers, und folglich kann sie sich auch nichts bildlich vorstellen (II. L. 17 E.), noch an Vergangenes sich erinnern, als nur so lange ihr Körper besteht (II. L. 18 E.).[24])

L. 22. *In Gott giebt es jedoch nothwendig eine Vorstellung, welche das Wesen dieses und jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt.*

B. Gott ist nicht bloss die Ursache von der Existenz dieses und jenes menschlichen Körpers, sondern auch von dessen Wesenheit (I. L. 25). Diese muss deshalb durch die Wesenheit Gottes nothwendig begriffen werden (I. A. 4), und zwar mit einer gewissen ewigen Nothwendigkeit (I. L. 16), und diese Vorstellung muss nothwendig in Gott sein (II. L. 3).

L. 23. *Die menschliche Seele kann nicht durchaus mit dem Körper zerstört werden, sondern es bleibt von ihr etwas übrig, was ewig ist.*

B. In Gott giebt es nothwendig einen Begriff oder eine Vorstellung, welche das Wesen des menschlichen Körpers ausdrückt (V. L. 22), welche Vorstellung deshalb mit Nothwendigkeit etwas ist, was zum Wesen der menschlichen Seele gehört (II. L. 13). Aber man theilt der menschlichen Seele nur eine durch die Zeit bestimmbare Dauer zu, soweit sie die wirkliche Existenz ihres Körpers, welche durch Dauer bezeichnet und zeitlich bestimmt werden kann, ausdrückt, d. h. man theilt der Seele (II. L. 8 Z.) nur Dauer während der Dauer ihres Körpers zu. Da indessen doch dasjenige etwas ist, was

mit einer gewissen ewigen Nothwendigkeit durch die eigene Wesenheit Gottes vorgestellt wird (V. L. 22), so wird dieses Etwas, was zum Wesen der Seele gehört, nothwendig ewig sein.

E. Es ist, wie gesagt, diese Vorstellung, welche das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit ausdrückt, ein bestimmter Zustand des Denkens, welcher zur Wesenheit der Seele gehört, und welcher nothwendig ewig ist. Es ist indess unmöglich, dass wir eine Erinnerung von unserem Dasein vor dem Körper haben, da es im Körper keine Spuren davon geben, und da die Ewigkeit weder durch die Zeit definirt, noch irgend ein Verhältniss mit der Zeit haben kann. Dessenungeachtet fühlen und erfahren wir, dass wir ewig sind. Denn die Seele weiss ebenso die Dinge, welche sie im Erkennen sich vorstellt, als die, welche sie im Gedächtniss hat. Denn die Augen der Seele, durch welche sie die Dinge sieht und beobachtet, sind die Begründungen.

Obgleich wir uns daher nicht erinnern, vor dem Körper existirt zu haben, so wissen wir doch, dass unsere Seele, insoweit sie das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit enthält, ewig ist, und dass diese ihre Existenz durch die Zeit nicht erklärt und durch die Dauer nicht erläutert werden kann. Man kann deshalb von der Seele nur insoweit sagen, dass sie dauert, und ihre Existenz kann nur insoweit durch eine gewisse Zeit ausgedrückt werden, als sie die wirkliche Existenz des Körpers enthält, und als sie insoweit allein das Vermögen hat, die Existenz der Dinge durch die Zeit zu messen und sie als Dauer aufzufassen.[25])

L. 24. *Je mehr man die einzelnen Dinge erkennt, desto mehr erkennt man Gott.*

B. Dies erhellt aus I. L. 25 Z.

L. 25. *Das höchste Streben der Seele und die höchste Tugend ist, die Dinge in der dritten Art der Erkenntniss zu erkennen.*

B. Die dritte Art der Erkenntniss schreitet von der zureichenden Vorstellung einiger Attribute Gottes zur zureichenden Erkenntniss des Wesens der Dinge fort (II. L. 40 E. 2). Je mehr man die Dinge so erkennt, desto

mehr erkennt man Gott (V. L. 24), und deshalb ist die höchste Tugend der Seele (IV. L. 28), d. h. das Vermögen oder die Natur der Seele (IV. D. 8), oder ihr höchstes Bestreben (III. L. 7), die Dinge in der dritten Art der Erkenntniss zu erkennen.

L. 26. *Je fähiger die Seele zur Erkenntniss der Dinge in dieser dritten Art der Erkenntniss ist, desto mehr strebt sie, die Dinge in dieser Art der Erkenntniss zu erkennen.*

B. Dies erhellt von selbst; denn so weit man sich die Seele vorstellt als fähig, die Dinge in dieser dritten Art der Erkenntniss zu erkennen, insoweit stellt man sich dieselbe auch vor als bestimmt zu dieser Erkenntniss; folglich begehrt die Seele sie um so mehr (III. D. 1), je fähiger sie dazu ist.[26])

L. 27. *Aus dieser dritten Art der Erkenntniss entspringt die höchstmögliche Seelenruhe.*

B. Die höchste Tugend der Seele ist, Gott zu erkennen (IV. L. 28) oder die Dinge in der dritten Art der Erkenntniss einzusehen (V. L. 25). Diese Tugend wird um so grösser, je mehr die Seele in dieser Erkenntnissart die Dinge erkennt (V. L. 24); mithin erreicht der, welcher die Dinge in dieser Erkenntnissart erfasst, die höchste menschliche Vollkommenheit und wird folglich von der höchsten Freude erfüllt (III. D. 2 d. Aff.), und zwar begleitet von den Vorstellungen seiner selbst und seiner Tugend (II. L. 43). Mithin entspringt aus dieser Art der Erkenntniss die höchste Seelenruhe, die möglich ist (III. D. 25 d. Aff.).[27])

L. 28. *Das Streben oder Begehren, die Dinge in dieser dritten Art der Erkenntniss zu erkennen, kann nicht aus der ersten Art der Erkenntniss entspringen, aber wohl aus der zweiten Art.*

B. Dieser Lehrsatz ist durch sich selbst klar. Denn was man klar und bestimmt erkennt, das erkennt man entweder durch sich oder durch ein Anderes, welches durch sich vorgesellt wird, d. h. die Vorstellungen, welche in uns klar und bestimmt sind, oder welche zur dritten Art der Erkenntniss gehören (II. L. 40 E. 2), können

nicht aus verstümmelten oder verworrenen Vorstellungen hervorgehen, welche zur ersten Art der Erkenntniss gehören (II. L. 40 E. 2), sondern nur aus zureichenden Vorstellungen, d. h. aus der zweiten und dritten Art der Erkenntniss (II. L. 40 E. 2), und deshalb kann das Streben nach Erkenntniss in der dritten Art der Erkenntniss nicht aus der ersten, wohl aber aus der zweiten Art der Erkenntniss entspringen (III. D. 1 d. Aff.).[28])

L. 29. *Alles, was die Seele in der Form der Ewigkeit erkennt, erkennt sie nicht dadurch, dass sie die gegenwärtige wirkliche Existenz des Körpers erfasst, sondern dadurch, dass sie das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit erfasst.*

B. So weit die Seele die gegenwärtige Existenz ihres Körpers erfasst, insoweit stellt sie sich auch eine Dauer vor, welche nach der Zeit gemessen werden kann, und nur insoweit hat sie die Macht, die Dinge mit Beziehung auf die Zeit vorzustellen (II. L. 26 u. V. L. 21). Aber die Ewigkeit kann durch die zeitliche Dauer nicht erklärt werden (I. D. 8 u. E.), mithin hat die Seele insoweit nicht die Macht, die Dinge in der Form der Ewigkeit zu erfassen, sondern sie hat diese Macht, weil es zur Natur der Vernunft gehört, die Dinge in der Form der Ewigkeit zu erfassen (II. L. 44 Z. 2), und weil es zur Natur der Seele gehört, das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit zu erfassen (V. L. 23) und ausser diesen Beiden nichts weiter zu dem Wesen der Seele gehört (II. L. 13). Mithin gehört diese Macht, die Dinge in der Form der Ewigkeit aufzufassen, nur insoweit zur Seele, als sie das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit auffasst.

E. Die Dinge werden von uns in zwiefacher Weise als wirkliche aufgefasst, entweder insoweit wir sie uns vorstellen mit Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort, oder als in Gott enthalten und aus der Nothwendigkeit seiner göttlichen Natur folgend. Die auf diese zweite Art als wahr und wirklich aufgefassten Dinge werden in der Form der Ewigkeit aufgefasst, und ihre Vorstellungen enthalten das unendliche und ewige Wesen Gottes, wie II. L. 45 und E. daselbst gezeigt worden ist.[29])

L. 30. *So weit unsere Seele sich und den Körper in der Form der Ewigkeit kennt, insoweit hat sie nothwendig die Erkenntniss Gottes und weiss, dass sie in Gott ist und durch Gott vorgestellt wird.*

B. Die Ewigkeit ist Gottes Wesen selbst, so weit dieses die nothwendige Existenz einschliesst (I. D. 8). Daher ist die Erkenntniss der Dinge in der Form der Ewigkeit die Erkenntniss derselben, so weit sie durch das Wesen Gottes als seiende Dinge aufgefasst werden, d. h. so weit sie durch das Wesen Gottes ihre Existenz enthalten. Daher hat unsere Seele, so weit sie sich und den Körper in der Form der Ewigkeit auffasst, nothwendig die Erkenntniss Gottes und weiss u. s. w.[30])

L. 31. *Die dritte Art der Erkenntniss ist bedingt von der Seele, als der wirklichen Ursache, insofern die Seele selbst ewig ist.*

B. Die Seele erfasst in der Form der Ewigkeit nichts, sofern sie nicht das Wesen ihres Körpers in der Form der Ewigkeit erfasst (V. L. 29), d. h. nur insoweit sie ewig ist (V. L. 21 u. 23). So weit sie aber ewig ist (V. L. 30), hat sie die Erkenntniss Gottes, welche nothwendig zureichend ist (II. L. 46); mithin ist die Seele, soweit sie ewig ist, zur Erkenntniss von Allem geschickt, was durch diese gegebene Erkenntniss erlangt werden kann (II. L. 40), d. h. zur Erkenntniss der Dinge in der dritten Art der Erkenntniss (II. L. 40 E. 2), und deshalb ist die Seele, so weit sie ewig ist, hiervon die zureichende oder wirkliche Ursache (III. D. 1).

E. Je mehr also Jemand in dieser Art der Erkenntniss stark ist, desto besser erkennt er sich und Gott, d. h. desto vollkommener und glücklicher ist er, wie aus dem Folgenden noch deutlicher hervorgehen wird. Wenngleich wir also gewiss sind, dass die Seele ewig ist, so weit sie Dinge in der Form der Ewigkeit auffasst, so wollen wir doch, um das Darzulegende fassbarer und verständlicher zu machen, die Seele so betrachten, wie es bisher geschehen ist, als ob sie einen Anfang im Sein hätte und einen Anfang in der Erkenntniss der Dinge unter der Form der Ewigkeit. Es wird dies ohne Gefahr eines Irrthums geschehen können, sofern wir sorgfältig Acht haben, nur aus klaren Vordersätzen Schlüsse zu ziehen.[31])

L. 32. *Was man in der dritten Art der Erkenntniss erkennt, daran erfreut man sich, und zwar begleitet von der Vorstellung Gottes, als Ursache.*

B. Aus dieser Art der Erkenntniss entsteht die höchstmögliche Seelenruhe oder Freude (III. D. 25 d. Aff.), und zwar begleitet von der Vorstellung seiner (V. L. 27) und mithin auch begleitet von der Vorstellung Gottes, als Ursache (V. L. 30).

Z. Aus der dritten Art der Erkenntniss entsteht nothwendig die geistige Liebe zu Gott. Denn aus dieser Art der Erkenntniss entsteht Freude, begleitet von der Vorstellung Gottes, als Ursache (V. L. 32), d. h. die Liebe zu Gott (III. D. 6 d. Aff.), nicht insofern wir ihn als gegenwärtig bildlich vorstellen, sondern sofern wir Gott als ewig seiend erkennen (V. L. 29), und dies ist es, was ich die geistige Liebe zu Gott nenne.

L. 33. *Die geistige Liebe zu Gott, welche aus der dritten Art der Erkenntniss entsteht, ist ewig.*

B. Denn die dritte Art der Erkenntniss ist ewig (V. L. 31 u. I. A. 3). Folglich ist die Liebe, welche aus ihr entspringt, auch nothwendig ewig (I. A. 3).

E. Obgleich diese Liebe zu Gott keinen Anfang hat (V. L. 33), so hat sie doch alle Vollkommenheiten der Liebe ebenso, als wenn sie entstanden wäre, wie V. L. 32 Z. angenommen worden ist. Es ist hier kein Unterschied, ausser, dass die Seele dieselben Vollkommenheiten, welche wir dort als hinzutretend angenommen haben, von Ewigkeit gehabt hat, und zwar begleitet von der Vorstellung Gottes, als ewiger Ursache. Wenn die Freude in dem Uebergange zu einer grösseren Vollkommenheit besteht, so muss die Seligkeit sicherlich darin bestehen, dass die Seele mit der Vollkommenheit selbst begabt ist.[32])

L. 34. *Die Seele ist nur, so lange der Körper besteht, denjenigen Affekten unterworfen, welche ein Leiden enthalten.*

B. Die bildliche Vorstellung ist ein Vorstellen, wobei die Seele einen Gegenstand als gegenwärtig betrachtet (II. L. 17 E.), welche Vorstellungen aber mehr den gegenwärtigen Zustand ihres menschlichen Körpers, als die

Natur des äusseren Körpers anzeigt (II. L. 16 Z. 2). Daher ist der Affekt eine bildliche Vorstellung, soweit sie den gegenwärtigen Zustand des eigenen Körpers anzeigt (III. Allg. Definition d. Aff.), und folglich ist die Seele nur während der Dauer ihres Körpers den Affekten, welche ein Leiden enthalten, ausgesetzt (V. L. 21).

Z. Hieraus ergiebt sich, dass keine andere Liebe, ausser der geistigen, ewig ist.

E. Wenn man auf die gewöhnliche Meinung der Menschen Acht hat, so sieht man, dass sie zwar der Ewigkeit ihrer Seele sich bewusst sind, aber diese Ewigkeit mit der zeitlichen Dauer verwechseln und sie in das bildliche Vorstellen oder in das Gedächtniss verlegen, was ihrer Meinung zufolge nach dem Tode bleibt. [83])

L. 35. *Gott liebt sich selbst mit einer unendlichen geistigen Liebe.*

B. Gott ist unbedingt unendlich (I. D. 6), d. h. Gottes Natur erfreut sich einer unendlichen Vollkommenheit (II. D. 6), und zwar begleitet von der Vorstellung seiner (II. L. 3), d. h. von der Vorstellung seiner, als Ursache (I. L. 11 u. A. 1), und dies ist, was in V. L. 32 Z. die geistige Liebe genannt worden ist. [84])

L. 36. *Die geistige Liebe der Seele zu Gott ist Gottes Liebe selbst, durch welche Gott sich selbst liebt; nicht so weit er unendlich ist, sondern so weit er durch das in der Form der Ewigkeit erfasste Wesen der menschlichen Seele dargelegt werden kann, d. h. die geistige Liebe der Seele zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt.*

B. Diese Liebe der Seele gehört zu den Handlungen derselben (V. L. 32 Z. u. III. L. 3.) und ist eine Handlung, wodurch die Seele sich selbst betrachtet, unter Begleitung der Vorstellung Gottes als Ursache (V. L. 32 Z.), d. h. eine Handlung, wodurch Gott, insoweit er durch die menschliche Seele dargelegt werden kann, sich selbst betrachtet (I. L. 25 Z. u. II. L. 11 Z.), unter Begleitung der Vorstellung seiner. Mithin ist diese Liebe der Seele (V. L. 35) ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass Gott, insofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und folglich, dass die

Liebe Gottes zu den Menschen und die geistige Liebe der Seele zu Gott ein und dasselbe sind. [35])

E. Hieraus kann man deutlich erkennen, worin unser Heil oder unsere Seligkeit oder Freiheit besteht, nämlich in der beharrlichen und ewigen Liebe Unserer zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menschen. Und diese Liebe oder Seligkeit wird in den heiligen Schriften nicht mit Unrecht Ruhm genannt; denn mag diese Liebe auf Gott oder auf die Seele bezogen werden, so kann sie mit Recht Zufriedenheit der Seele genannt werden, welche sich in Wahrheit von dem Ruhme nicht unterscheidet (III. D. 25, 30 d. Aff.). Denn so weit sie auf Gott bezogen wird, ist es Freude (V. L. 35) (wenn es noch gestattet ist, dieses Wort zu gebrauchen), unter Begleitung der Vorstellung Gottes, und dasselbe gilt, wenn diese Freude auf die Seele bezogen wird (V. L. 27). Weil ferner das Wesen unserer Seele nur in der Erkenntniss besteht, deren Princip und Grundlage Gott ist (I. L. 15 u. II. L. 47 E.), so wird nun dadurch verständlich, wie und auf welche Weise unsere Seele nach ihrer Wesenheit und Existenz aus der göttlichen Natur folgt und fortwährend von Gott abhängt. Ich habe dieses hier erwähnen wollen, um an diesem Beispiel zu zeigen, wie viel jene Erkenntniss der Einzeldinge, welche ich die intuitive oder die der dritten Art genannt habe (II. L. 40 E. 2), vermag und höher steht als die allgemeine Erkenntniss, welche ich die der zweiten Art genannt habe. Denn obgleich ich im I. Theil überhaupt gezeigt habe, dass Alles und mithin auch die menschliche Seele, von Gott nach Wesenheit und Existenz abhängig ist, so ist jener Beweis, obgleich er richtig und über allen Zweifel erhaben ist, doch für unseren Verstand nicht so überzeugend, als wenn dies aus der eigenen Wesenheit jeder einzelnen Sache, welche ich als von Gott abhängig erklärt habe, gefolgert wird. [36])

L. 37. *Es giebt in der Natur nichts, was dieser geistigen Liebe entgegen ist oder sie aufheben könnte.*

B. Die geistige Liebe folgt nothwendig aus der Natur der Seele, sofern sie als eine ewige Wahrheit durch die Natur Gottes aufgefasst wird (V. L. 33 u. 29). Wenn es also einen Gegensatz gegen diese Liebe gäbe,

so wäre dies ein Gegensatz gegen das Wahre, und mithin bewirkte das, was diese Liebe aufzuheben vermöchte, dass das Wahre falsch wäre, was (wie von selbst klar ist) widersinnig ist. Es giebt deshalb nichts in der Natur u. s. w.[37])

E. Das Axiom in Th. IV. bezieht sich auf die Einzeldinge, sofern sie in Bezug auf eine bestimmte Zeit und Ort aufgefasst werden, worüber, wie ich glaube, Niemand zweifeln wird.

L. 38. *Je mehr Dinge die Seele auf die zweite und dritte Art der Erkenntniss erkennt, desto weniger leidet sie von schlechten Affekten und fürchtet um so weniger den Tod.*

B. Das Wesen der Seele besteht in der Erkenntniss (II. L. 11); je mehr Dinge daher die Seele in der zweiten und dritten Art der Erkenntniss erkennt, ein um so grösserer Theil von ihr erhält sich bleibend (V. L. 29 u. 23), und folglich wird ein um so grösserer Theil nicht von Affekten erregt (V. L. 37), die unserer Natur zuwider sind, d. h. welche schlecht sind (IV. L. 30). Je mehr Dinge deshalb die Seele auf die zweite und dritte Art der Erkenntniss erkennt, ein desto grösserer Theil bleibt unverletzt und leidet deshalb weniger von den Affekten.

E. Hiermit verstehen wir das in IV. L. 39 E. Berührte, was ich in diesem Theile zu erklären versprochen habe, nämlich, dass der Tod um so weniger schädlich ist, je grösser die klare und bestimmte Erkenntniss der Seele ist, und folglich, je mehr die Seele Gott liebt. Weil ferner (V. L. 27) aus der dritten Art der Erkenntniss die höchste mögliche Zufriedenheit entspringt, so folgt, dass die menschliche Seele von solcher Art sein kann, dass das, was von ihr mit dem Körper untergeht (V. L. 21), im Vergleich zu dem, was von ihr bleibt, von keiner Erheblichkeit ist. Doch hierüber bald ausführlicher.[38])

L. 39. *Wer einen Körper hat, der zu Vielem geschickt ist, hat eine Seele, deren grösster Theil ewig ist.*

B. Wer einen Körper hat, der geschickt ist, Vieles zu wirken, wird von schlechten Affekten am wenigsten erfasst (IV. L. 38), d. h. von Affekten, die unserer Natur

zuwider sind (IV. L. 30), und er hat deshalb das Vermögen (V. L. 10), die Erregungen des Körpers zu ordnen und zu verhindern nach der Ordnung im Verstande, und mithin zu bewirken (V. L. 14), dass alle Erregungen des Körpers auf die Vorstellung Gottes bezogen werden, wodurch er von einer Liebe gegen Gott erfasst werden wird (V. L. 15), welche den grössten Theil der Seele einnehmen oder ausmachen muss (V. L. 16). Mithin hat er eine Seele, deren grösster Theil ewig ist (V. L. 33).

E. Weil der menschliche Körper zu sehr Vielem geschickt ist, so kann er unzweifelhaft von solcher Natur sein, dass er auf eine Seele sich bezieht, welche eine grosse Erkenntniss ihrer und Gottes hat, und deren grösster oder vorzüglichster Theil ewig ist, so dass sie mithin den Tod nicht fürchtet. Damit indess dies deutlicher erkannt werde, ist hier zu bemerken, dass wir in einer steten Veränderung leben, und je nachdem wir uns in das Bessere oder Schlechtere verwandeln, dadurch glücklich oder unglücklich heissen. Denn wer von einem Kinde oder Knaben in eine Leiche sich verwandelt hat, heisst unglücklich, und umgekehrt wird es dem Glück zugeschrieben, wenn man die ganze Lebenszeit mit gesunder Seele in gesundem Körper hat verleben können. Und in Wahrheit hat, wer einen Körper wie ein Kind hat oder wie ein Knabe, der nur zu Wenigem geschickt ist, eine Seele, die, für sich betrachtet, weder von sich, noch von Gott, noch von den Dingen etwas weiss; wer dagegen einen Körper hat, der zu Vielem geschickt ist, hat eine Seele, welche, für sich betrachtet, viel von sich, von Gott und den Dingen weiss. Wir müssen daher in diesem Leben vorzüglich darauf bedacht sein, dass der Körper des Kindes, so weit seine Natur es gestattet und es ihm zuträglich ist, sich in einen andern verwandle, der zu Vielem geschickt ist, und der auf eine Seele sich beziehe, welche ihrer und Gottes und der Dinge so viel als möglich bewusst ist; und zwar so, dass Alles, was zu ihrer Erinnerung oder ihrem bildlichen Vorstellen gehört, im Vergleich zu ihrer Erkenntniss, kaum von Erheblichkeit ist, wie ich bereits V. L. 38 E. gesagt habe. [39])

L. 40. *Je mehr Vollkommenheit ein Ding besitzt, um so thätiger ist es, und um so weniger leidet es, und umgekehrt, je thätiger es ist, desto vollkommener ist es.*

B. Je vollkommener ein Ding ist, desto mehr Realität hat es (II. D. 6), und ist folglich um so thätiger und leidet um so weniger (III. L. 3 u. E.); dieser Beweis gilt auch in umgekehrter Ordnung, und daraus folgt umgekehrt, dass ein Ding um so vollkommener ist, je thätiger es ist.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass der Theil der Seele, welcher sich erhält, mag er so gross sein, wie er will, besser als der übrige ist. Denn der ewige Theil der Seele ist der Verstand (V. L. 23 u. 29), durch den allein wir als thätig gelten (III. L. 3); das aber, was, wie gezeigt, untergeht, ist das bildliche Vorstellen (V. L. 21), durch das allein wir leidend sind (III. L. 3. und Allg. Definition d. Aff.), und deshalb ist jener Theil der Seele, mag er so gross sein, wie er will, der vollkommnere. [40])

E. Das ist es, was ich über die Seele, insofern sie ohne Beziehung auf die Existenz des Körpers aufgefasst wird, habe darlegen wollen. Es ergiebt sich daraus, so wie aus I. L. 21 und Anderem, dass unsere Seele, als erkennende, ein ewiger Zustand des Denkens ist, welcher durch einen andern ewigen Zustand des Denkens bestimmt wird; dieser wird wieder von einem andern bestimmt und so fort ohne Ende; so dass alle zusammen den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmachen. [41])

L. 41. *Wenn wir auch nicht wüssten, dass unsere Seele ewig ist, so würden wir doch die Frömmigkeit und die Religion und überhaupt Alles, was sich nach der Darlegung in Th. IV auf die Seelenstärke und den Edelsinn bezieht, für das höchste halten.*

B. Die erste und einzige Grundlage der Tugend oder der richtigen Lebensweise ist das Streben für seinen Nutzen (IV. L. 22 Z. u. L. 24). Um aber das zu bestimmen, was die Vernunft für nützlich erklärt, haben wir keine Rücksicht auf die Ewigkeit der Seele genommen, die wir erst in diesem fünften Theil kennen gelernt haben. Obgleich wir also damals noch nicht wussten, dass die Seele ewig ist, so haben wir doch das für das Höchste geschätzt, was, wie gezeigt, sich auf die Seelenstärke und den Edelsinn bezog. Wenn wir daher jetzt diese Ewigkeit auch nicht wüssten, so würden wir doch diese Vorschriften der Vernunft für die höchsten halten.

E. Die gewöhnliche Ansicht der Menge scheint eine andere zu sein. Denn die meisten scheinen sich nur insoweit für frei zu halten, als sie ihren Lüsten nachgehen dürfen, und sie meinen insoweit ihre Selbstständigkeit zu verlieren, als sie gehalten sind, nach den Vorschriften des göttlichen Gesetzes zu leben. Sie halten deshalb die Frömmigkeit und die Religion und Alles, was sich auf die Geistesstärke bezieht, für Lasten und hoffen davon nach dem Tode frei zu werden und den Preis dieser Knechtschaft, d. h. dieser ihrer Frömmigkeit und Religion, zu empfangen.

Sie werden auch nicht bloss durch diese Hoffnung, sondern auch und vorzüglich durch die Furcht, nämlich dass sie nach dem Tode nicht mit schrecklichen Martern gestraft werden, bestimmt, dass sie nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes leben, so weit ihre Schwächlichkeit und ihre ohnmächtige Seele es vermag. Wohnte nicht diese Hoffnung und diese Furcht in den Menschen, und glaubten sie, die Seele ginge mit dem Körper unter, und es stände den Elenden, mit der Last der Frömmigkeit Beladenen nicht ein längeres Leben bevor, so würden sie auf ihren eigenen Sinn zurückgehen und lieber wollen, dass Alles nach ihrer Lust ginge, und dass sie lieber dem Glücke als sich selbst unterthan wären. Solches scheint mir ebenso widersinnig, als wenn Jemand, weil er weiss, dass er durch gute Nahrungsmittel seinen Leib nicht in alle Ewigkeit erhalten kann, sich lieber mit Gift und tödtlichen Sachen sättigen wollte, oder weil er sieht, dass die Seele nicht ewig oder unsterblich ist, lieber verrückt sein und ohne Verstand leben wollte. Dieses ist so widersinnig, dass es kaum eine Erörterung verdient. [42])

L. 42. *Die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und man erfreut sich ihrer nicht, weil man die Lüste im Zaume hält, sondern weil man sich ihrer erfreut, kann man die Lüste im Zaum halten.*

B. Die Seligkeit besteht in der Liebe zu Gott (V. L. 36 u. E.), welche Liebe aus der dritten Art der Erkenntniss entspringt (V. L. 32 Z.), und deshalb muss diese Liebe (III. L. 59 u. 3) auf die Seele, so weit sie handelt,

bezogen werden, und so weit ist sie die Tugend selbst (IV. D. 8). Dies ist das Erste.

Ferner erkennt die Seele um so mehr, je mehr sie sich dieser göttlichen Liebe oder Seligkeit erfreut (V. L. 32), d. h. um so grössere Macht hat sie über die Affekte (V. L. 3. Z.), und desto weniger leidet sie von Affekten, die schlecht sind (V. L. 38). Folglich hat die Seele dadurch, dass sie sich dieser göttlichen Liebe oder Seligkeit erfreut, die Macht zur Hemmung der Lüste, weil das menschliche Vermögen über die Affekte nur in der Erkenntniss enthalten ist. Niemand geniesst deshalb die Seligkeit, weil er die Affekte gehemmt hat, sondern umgekehrt das Vermögen, diese Affekte zu hemmen, entspringt aus der Seligkeit selbst. [43])

E. Hiermit ist das beendet, was ich rücksichtlich der Macht der Seele über die Affekte und über die Freiheit der Seele habe darlegen wollen. Hieraus erhellt, wie viel der Weise dem Unwissenden überlegen ist und mächtiger als dieser, der nur von den Lüsten getrieben wird. Denn der Unwissende wird nicht allein von äusseren Ursachen auf viele Weise getrieben und erreicht nie die wahre Seelenruhe, sondern er lebt auch in Unkenntniss von sich, von Gott und von den Dingen, und so wie sein Leiden aufhört, hört auch sein Dasein auf; während dagegen der Weise, als solcher, kaum eine Erregung in seinem Geiste empfindet, sondern in der gewissermassen nothwendigen Erkentniss seiner, Gottes und der Dinge niemals aufhört, zu sein, und immer der wahren Seelenruhe geniesst. Wenn auch der Weg, welchen ich, als dahin führend, aufgezeichnet habe, sehr schwierig erscheint, so kann er doch aufgefunden werden. Und allerdings mag er beschwerlich sein, weil er so selten gefunden wird. Denn wie wäre es möglich, dass, wenn das Heil bei der Hand wäre und ohne grosse Mühe gefunden werden könnte, dass es von Allen fast vernachlässigt würde? Indess ist alles Erhabene ebenso schwer, wie selten. [44])

Ende der Ethik. [45])

Druck von Bockwitz & Webel in Leipzig.

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. von Kirchmann.

Achtzehnter Band.

B. de Spinoza's kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück.

Berlin, 1874.

Erich Koschny.

(L. Heimann's Verlag.)

Spinoza, Benedictus de, 1632-1677

B. de Spinoza's

kurzgefasste Abhandlung

von Gott, dem Menschen und dessen Glück.

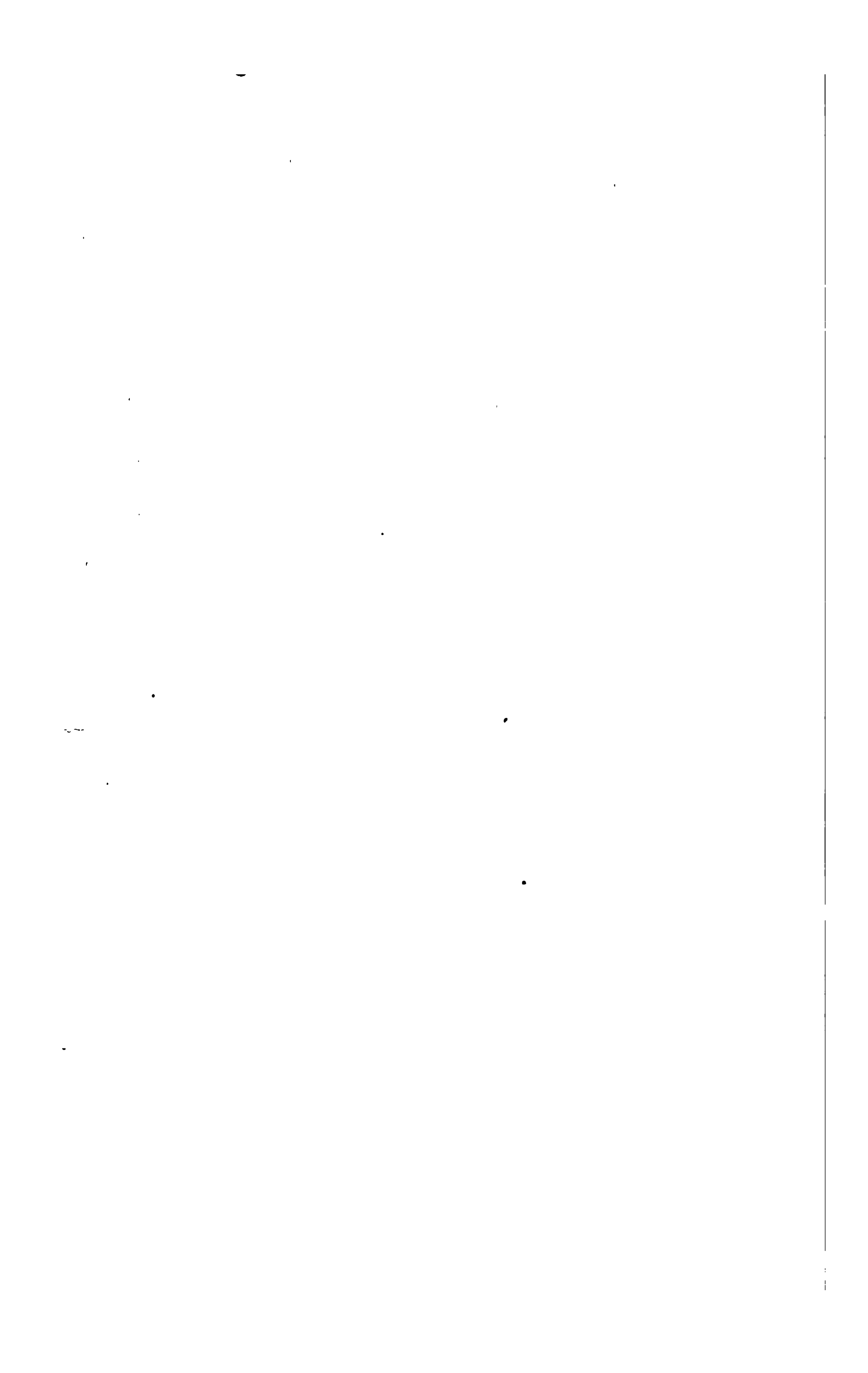
Aus dem Holländischen in's Deutsche übersetzt und mit einem Vorwort begleitet

von

C. Schaarschmidt,
Prof. in Bonn.

2. verbesserte Auflage.

Berlin, 1874.
Erich Koschny.
(L. Heimann's Verlag.)



Vorwort.

Spinoza's Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück, die hier in deutscher Uebersetzung erscheint, ist als der erste Entwurf der später in fünf Büchern geschriebenen Ethik anzusehen, welcher von dem Philosophen in den Jahren 1656 bis 1660 oder 1661 ausgearbeitet wurde, um dem Kreise seiner nächsten Freunde und Anhänger zur Anleitung in der Philosophie im Stillen mitgetheilt zu werden. Der ursprüngliche Text dieses Werkes, der niemals gedruckt worden ist, war in Latein abgefasst. Dieser scheint unwiederbringlich verloren zu sein, wenigstens hat er trotz aller Mühe bis jetzt nicht aufgefunden werden können. Wir müssen uns also mit der holländischen Uebersetzung desselben begnügen, die wahrscheinlich, wie dies auch bei den andern Schriften der Fall war, gleich nachdem Spinoza das kleine Werk seinen Freunden bekannt gemacht hatte, abgefasst und durch Abschriften unter den Anhängern des Philosophen verbreitet, aber ebensowenig wie der lateinische Urtext damals veröffentlicht wurde. Letzteres geschah auch später nicht, weil Spinoza schon in der ersten Hälfte der sechsziger Jahre des 17. Jahrhunderts an einer neuen, umfassenderen Niedersetzung der Ethik zu arbeiten begann, die noch während der Ausarbeitung seinen Freunden stückweise mitgetheilt ward und gleich nach seinem Tode (1677) sowohl lateinisch als in holländischer Uebersetzung herauskam, so dass jener erste Entwurf, eben unsere Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück, dadurch antiquirt erschien.

Zwei Abschriften von der holländischen Uebersetzung dieser Abhandlung sind uns noch erhalten. Sie sind

von sehr verschiedenem Werthe. Die eine, gegenwärtig Herrn Dr. van der Linde zugehörig, wurde etwa um die Mitte des vorigen Jahrhunderts von Joh. Monnikhoff, Stadtchirurgen von Amsterdam, abgefasst, während die andere, deren Besitzer Herr Praes. Adr. Bogaers in Rotterdam ist, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und allem Vermuthen nach noch zu Spinoza's Lebzeiten niedergeschrieben worden ist. Genügende Anzeichen sprechen dafür, dass der letztere Codex, welchen man als den der Quelle zunächst stehenden und deshalb wichtigsten betrachten muss, einen gewissen Willem Deurhoff zum Besitzer, vielleicht auch Schreiber gehabt habe. Dieser Deurhoff, ein jüngerer Zeitgenosse und Anhänger Spinoza's (1650—1717) soll schon zu dessen Lebzeiten eine Abschrift von Spinoza's „Ethik" besessen haben, eine Notiz, welche zu der Vermuthung berechtigt, dass damit dieser erste Entwurf der Ethik gemeint sei, und zwar, da Deurhoff nicht Latein verstand, dieser Entwurf in der noch vorhandenen holländischen Uebersetzung. Aller Wahrscheinlichkeit nach schliesst sich dieselbe, wie sie in der Bogaers'schen Handschrift (A.) enthalten ist, an den lateinischen Urtext am genauesten an; sie bewahrt sogar noch eine Anzahl lateinischer Termini, welche derselbe darbot. Die zweite, von Monnikhoff abgefasste Handschrift dagegen (B.) ist aus der ersteren abgeschrieben, aber dabei viel verändert worden, da der Schreiber den Stil oder auch das Verständniss zu bessern suchte. Dadurch ist der Text der zweiten Handschrift, bei dem man ausser der Handschrift A etwa noch eine andere beachtenswerthe Quelle vorauszusetzen keineswegs berechtigt ist, nicht unbedeutend der lateinischen Urschrift entfremdet worden. Die Entdeckung dieses Verhältnisses beider Handschriften zu einander, über welches kein Zweifel bestehen kann, veranlasste mich zur Herausgabe des in dem Bogaers'schen Codex enthaltenen Textes, welcher im Jahre 1869 zu Amsterdam erschienen[1]) ist, nachdem eine frühere,

---

[1]) Unter dem Titel: Benedicti de Spinoza „Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand" tractatuli deperditi de Deo et homine ejusque felicitate versio Belgica.

im Jahre 1862 bald nach der Entdeckung der Spinozaschen Abhandlung im Anschluss an den van der Lindeschen Codex gleichfalls in Amsterdam veranstaltete Ausgabe sich als ungenügend erwiesen hatte[1]). Um zugleich aber auch den der holländischen Sprache Unkundigen die neuentdeckte Abhandlung Spinoza's zugänglich zu machen, erschien bald darauf als Theil der philosophischen Bibliothek deren deutsche Uebersetzung, welche sich möglichst wörtlich dem besseren holländischen Texte anschliesst, unter steter Berücksichtigung des Umstandes, dass dieser letztere eine in Latein abgefasste Urschrift voraussetzt.

Zu fast gleicher Zeit veröffentlichte Chr. Sigwart eine andere Uebersetzung der Schrift in's Deutsche.[2]) Gegenwärtig aber, nachdem die erste starke Auflage der in der philosophischen Bibliothek erschienenen Uebersetzung vergriffen war, erscheint nun eine zweite Ausgabe derselben, welche ich in vielen Punkten durch Benutzung fremder und eigener Studien gegen die erste verbessern konnte.

Was die Anmerkungen anbetrifft, von denen der holländische Text in beiden Handschriften begleitet wird, so ist anzunehmen, dass sie theilweise nicht von Spinoza herrühren, sondern Zusätze des Uebersetzers oder wohl auch des Schreibers der älteren Handschrift sind, da sie in vielen Fällen entweder nur das in der Hauptschrift Enthaltene mit anderen oder gar wohl auch mit denselben Worten, wie diese, wiedergeben

---

Ad antiquissimi codicis fidem edidit et de Spinozanae philosophiae fontibus praefatus est Car. Schaarschmidt. Cum Spinozae imagine chromolithographica. Amstelodami, Frd. Muller. 1869. 8⁰.

[1]) Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt supplementum. Continens tractatum hujusque ineditum de Deo et homine etc. etc. Amstelodami, Frd. Muller. 1862. 12⁰.

[2]) Unter dem Titel: Benedict de Spinoza's kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Auf Grund einer neuen von Dr. Antonius von der Linde vorgenommenen Vergleichung der Handschriften in's Deutsche übersetzt mit einer Einleitung kritischen und sachlichen Erläuterungen begleitet von Chr. Sigwart. Tübingen, H. Laupp. 1870. 8⁰.

oder aber Dinge einmischen, welche mit Spinoza's uns bekannter Denk- und Ausdrucksweise nicht zusammenstimmen. Mehrere dieser Anmerkungen sind dagegen so charakteristisch, dass man den Geist und Stil des Philosophen darin wiederzufinden glauben darf. Da es nun schwer ist, in manchen Fällen wohl unmöglich sein dürfte, über die Aechtheit oder Unächtheit dieser Anmerkungen zu einem abschliessenden Resultate zu gelangen, habe ich, um dem Leser das Urtheil darüber frei zu lassen, alle diejenigen wiedergegeben, welche von sachlichem Interesse sind. Sonach enthält diese deutsche Uebersetzung alles irgendwie Wichtige unverkürzt.

Diejenigen Anmerkungen nun, welche aus der holländischen Handschrift geflossen sind, sind am Ende mit einem „A. d. h. M." bezeichnet worden, um sie von meinen eigenen zur Rechtfertigung meiner deutschen Uebersetzung hie und da hinzugefügten kurzen Noten, die am Ende ein „A. d. Ue." tragen, zu unterscheiden.

Die Ueberschriften sind dem holländischen Manuscript entsprechend wiedergegeben.

Was den Inhalt des Werkes betrifft, so ist derselbe seit dem Erscheinen der van Vloten'schen Ausgabe schon vielfach in Betracht gezogen worden. Als Schriften, welche sich eingehend damit beschäftigt haben, erwähne ich besonders die Arbeiten von Chr. Sigwart[1]), A. Trendelenburg[2]), R. Avenarius[3]) und Joël[4]). In diesen ist Spinoza's Abhandlung einer gründlichen Analyse unterworfen und für das Verständniss des Systems,

---

1) Spinoza's neu entdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Gotha, R. Besser. 1866. 8°.

2) Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Werken und deren Ertrag für Spinoza's Leben und Lehre. In „Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. III. Berlin, G. Bethge". 1867. Nr. VIII. p. 277. ff.

3) Ueber die beiden ersten Phasen des Spinoza'schen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase. Leipzig, E. Avenarius. 1868. 8°.

4) Zur Genesis der Lehre Spinoza's mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Tractats „von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit" von Dr. B. Joël. Breslau, Schletter (H. Skutsch). 1871. 8°.

insbesondere für dessen Genesis und Entwicklungsgeschichte verwerthet worden. Sigwart glaubt auf Grund deutlicher, in unserer Abhandlung enthaltener Spuren annehmen zu müssen, dass Spinoza neben anderen uns schon bekannten Quellen seiner Speculation auch den Schriften Jordano Bruno's einen Einfluss verdanke, der sich vor Allem in der Anwendung des Begriffes der einen allumfassenden Natur zeige[1]). Von dieser Ansicht ausgehend, hält er die beiden Dialoge oder Dialogfragmente, welche das zweite Kapitel des ersten Buches der „Korte Verhandeling" schliessen, für die ersten schriftstellerischen Versuche Spinoza's, die später der Abhandlung eingefügt worden seien. Dieser Ansicht pflichtet auch Avenarius bei[2]). Dass Beide in dem letzteren Punkte Recht haben, ist zwar leicht möglich, durch zwingende Gründe indessen nicht zu erhärten. Neben die späteren Schriften und namentlich die Ethik gestellt, erscheint die Abhandlung von Gott und dem Menschen noch einem Stadium der Denkentwicklung des Verfassers angehörig, wo so vieles Unfertige und Unabgeschlossene unterläuft, dass sich wohl denken lässt, er habe die dialogische Form der philosophischen Darstellung auch einmal versucht, als er schon in der Ausarbeitung des Tractats begriffen war. Er befindet sich zur Zeit der Abfassung in den zwanziger Jahren seines Lebens gleichsam noch auf einem Durchgangspunkte seiner Speculation, wenngleich deren Hauptgesichtspunkte bereits feststehen. Die Benutzung Bruno's anlangend, so ist es schwerer, sich dem Gewicht der dafür von Sigwart vorgebrachten Gründe zu entziehen, die Avenarius übrigens noch vermehrt hat.

Aber nicht nur Anknüpfungspunkte an die Bruno'sche Philosophie (oder einer dieser verwandte neuplatonisch-pantheistische Anschauungsweise) bietet unsere Abhandlung, sondern verräth auch, wie ich in der Vorrede meiner oben erwähnten Ausgabe der „Korte Verhandeling" darzulegen versucht habe,[3]) ein enges Verhält-

[1]) A. a. O. pag. 107. ff.
[2]) Sigwart i. a. W. pag. 131. Avenarius i. a. W. pag. 11. ff.
[3]) pag. XXV—XXVIII.

niss der Gedanken Spinoza's zur älteren jüdischen Philosophie. Dies ist um so wichtiger, als Spinoza's erste (freilich nicht von ihm selbst herausgegebene und dem Lehrinhalt nach seiner philosophischen Ueberzeugung ausgesprochenermassen fremde) Schrift „die Principien der Descartischen Philosophie“ dazu Veranlassung gegeben hat, ihn vornehmlich als einen Epigonen des Cartesius, und seine speculative Weltansicht als eine aus dessen Lehre entwickelte Consequenz zu betrachten. Gerade unsere Abhandlung von Gott u. s. w. zeigt, dass Spinoza in sehr wichtigen Punkten den älteren Lehrern seiner Nation folgt; ich erwähne hier nur des Begriffs Gottes als der alleinigen, allumfassenden Substanz, dieses Cardinalpunktes seiner Metaphysik, bei dem er sich selbst auf die alten Hebräer und deren Traditionen beruft;[1]) und der intellectuellen Liebe zu Gott, des Cardinalpunktes seiner Ethik, welchen in ähnlicher Weise ein hochberühmter jüdischer Philosoph und Theolog des spätesten Mittelalters, Chasdai Crescas, hervorhebt.[2]) Diese Beziehung erscheint um so natürlicher, wenn wir uns erinnern, dass Spinoza von frühester Jugend an dem Studium der jüdischen Theologie und Philosophie obgelegen hat, wie er uns beiläufig selbst erzählt[3]) und seine Biographen uns mittheilen.[4])

Wir gewinnen demnach aus der Betrachtung der Abhandlung von Gott und dem Menschen einen deutlicheren Einblick in die Entwicklungsgeschichte Spinoza's

---

[1]) Vgl. meine schon erwähnte Praefatio pag. XXVI und XXVII, wo ich nur zu viel Gewicht auf die Cabbalisten gelegt habe, da Spinoza ähnliche pantheistische Lehren wohl auch bei anderen noch älteren jüdischen Lehrern gefunden und von dort citirt haben mag, ohne grade der Cabbala zu gedenken.

[2]) Vgl. Praef. pag. XXXII; so wie Joël in d. o. angef. Schrift pag. 19 folgg., wo die Beziehungen unseres Tractats zu der jüdischen Philosophie weiter verfolgt sind.

[3]) Tract. theol. politic. cap. XVIII.

[4]) Coler's Vie de Spinoza bei Paulus, II, pag. 602 ff. Vgl. ebendaselbst pag. 594 ff. die Angaben Boullainvillers. Ferner. Auerbach, Spinoza's Leben, p, XXIV. ff. (sämmtliche Werke. Bd. I.), Orelli, Spinoza's Leben und Werke pag. 6. ff.

als Philosophen, als uns bisher vergönnt gewesen war, und können an der Hand derselben einerseits auf seine Jugendstudien zurückschliessen, wie auch den Uebergang von diesen zu seinen späteren Schriften, besonders dem theologisch-politischen Tractat und der Ethik verfolgen. Hier, in der Abhandlung von Gott, hat er sich zum ersten Male ganz unumwunden und seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung gemäss ausgesprochen, was bekanntlich nicht einmal in den den „Principien der (Descartischen) Philosophie“ angehängten „metaphysischen Gedanken“ der Fall ist. Gleichwohl hat aber dieser Anhang der Principien, welcher den Leser derselben vom Cartesianismus aus auf den Weg des specifischen Spinozismus zu bringen bestimmt ist,[1]) und welcher sich ganz vorherrschend mit dem Wesen Gottes beschäftigt (im ersten Buche in 3 Kapiteln [2—4] unter sechs, im zweiten in 11 Kapiteln [1—11] unter zwölf) die grösste Verwandtschaft mit den das göttliche Wesen und dessen Verhältniss zur Welt betreffenden Erörterungen unseres Tractats. Das ist um so natürlicher, je näher die „metaphysischen Gedanken“ von allen Schriften des Philosophen der Zeit nach unserem Erstlingswerke stehen. Der erste Herausgeber der „Principien“ und „metaphysischen Gedanken,“ Dr. L. Meyer, welcher zur Zeit der Veröffentlichung (1663) längst im Besitze unserer Abhandlung gewesen sein wird, deutet daher am Schluss seiner Vorrede, welche, wie die damals herausgegebene Schrift Spinoza's selbst, durch die Abhandlung von Gott erst ihr volles Licht empfängt, mit Recht darauf hin, dass Spinoza die Schwierigkeiten, welche er in den „metaphysischen Gedanken“ ausspricht, nicht für so unüberwindlich halte und dasjenige für wohl begreiflich erachte, was er dort vom Standpunkte des Cartesianismus aus als unbegreiflich hinstellt. In der That liefert unsere Abhandlung für Meyer's Behauptung den thatsächlichen Beweis.

---

[1]) Ueber diesen Punkt erlaube ich mir auf mein Buch, „Descartes und Spinoza. Urkundliche Darstellung der Philosophie Beider.“ Bonn, A. Marcus. 1850. 8°. pag. 61—62 zu verweisen.

Jedoch noch weiter, auf die Ethik selbst, verbreitet der Tractat von Gott u. s. w. ein erwünschtes Licht, indem wir durch ihn das richtigere Verständniss mancher Probleme und Begriffe empfangen, welche dort, im engen Bette der geometrischen Methode, nicht so leicht verständlich sind. Es muss zwar dabei immer in Betracht gezogen werden, dass Spinoza noch im Laufe der sechsziger Jahre des 17. Jahrhunderts, während er die grosse Ethik allmählich ausarbeitete, sich in ebenso lebhafter als stetiger Entfaltung seines speculativen Denkens befunden hat, so dass dieser sein erster Entwurf, mit welchem wir hier zu thun haben, dem spätern Werk gegenüber um so unfertiger erscheint, als er noch gar Manches enthält, das von Spinoza nachmals umgebildet oder wohl auch ganz aufgegeben worden ist. Dies schliesst jedoch nicht aus, dass unser Tractat, in dem Spinoza mit jugendlicher Frische und Wärme, und da er für Vertraute schreibt, ganz offen, unbefangen und gleichsam unmittelbar sich selbst giebt, indem er uns die Genesis der wesentlichsten Begriffe des nachmals vollendeteren Systems zeigt, von hoher Bedeutung für das Verständniss des letzteren sei.[1]) In der Ethik sind die letzten Consequenzen derjenigen Weltanschauung gezogen, deren erste Fundamente der Tractat legt, und während dort die mathematische Methode dem Ganzen das Aussehen sicherer Vollendung giebt, muss hier die dialektische Lebendigkeit der Erörterung durch die entgegenstehenden Meinungen der Schulphilosophen hindurch der Speculation den Weg zur Lösung ihrer Aufgabe erst bahnen.

Nicht minder merkwürdig erscheint endlich der Tractat, wenn wir erwägen, welchen Rückschluss er auf das Verhältniss des Philosophen zur positiven Theologie schon in einer Zeit zulässt, wo er das dreissigste Lebensjahr noch nicht erreicht hatte. Spinoza erscheint nämlich in dieser seiner ersten Abhandlung bereits auf demselben Standpunkt der Offenbarungstheorie gegenüber, welchen er im theologisch - politischen Tractat

---

[1]) Es muss hier genügen, auf die oben erwähnten Schriften Joël's, Sigwart's und Trendelenburg's zu verweisen, so wie auf R. Avenarius' beachtenswerthe Studie.

einnimmt, auf dem Standpunkt eines durchgeführten Rationalismus. Dies soll nicht heissen, dass er sich von der Religion als solcher überhaupt losgesagt habe, nur dem Positivismus derselben hat er sich entfremdet: er will die Speculation selbst zur Religion gemacht wissen, indem er jede andere Offenbarung des göttlichen Wesens, als die mittelst der Intellectualanschauung unseres Innern geschehende, leugnet und die clara et distincta perceptio, das adaequate Denken, als den eigentlichen Gottesdienst fasst. Ueberzeugt, dass der eigentliche Gegenstand der Speculation das Wesen Gottes sei, und dass ferner die Betrachtung des göttlichen Wesens uns mit Liebe zu ihm erfülle, worauf das sittliche Streben behufs unserer Vereinigung mit Gott gerichtet sein müsse, sieht er daher mit Plato in der Philosophie nicht nur die rücksichtslose, systematische Wahrheitserforschung, sondern zugleich das zureichende Mittel unserer persönlichen Wohlfahrt, die zu ihrer Verwirklichung nicht äusserer Glücksgüter, sondern nur der Hingabe an das Höchste bedarf. In dieser Stimmung, mit dieser Ueberzeugung hat er seinen Tractat geschrieben, dessen Grundton ich daher als mystisch bezeichnen möchte. So finden wir denn darin bereits den Glauben an den Teufel, an die Wirksamkeit des Gebets aufgegeben, die Vorsehung Gottes mit dem Selbsterhaltungsstreben identificirt, und den Versuch gemacht, die theologischen Begriffe der Sünde, des Gesetzes und der Gnade sowie der Wiedergeburt rationalistisch in die von Meinung, Glaube und wahrer Erkenntniss umzusetzen. Der Philosoph, aus dem Judenthum verstossen, hat jedweder Kirchengemeinschaft abgesagt, und setzt mit dem ihm eigenen sittlichen und religiösen Eifer schon hier den durch methodisches Denken zu läuternden natürlichen Vernunftglauben an die Stelle der positiven Dogmen, deren historisch-philosophische Würdigung an der Hand einer neuen Exegese und Geschichtsbetrachtung sein ein Jahrzehnd später veröffentlichter theologisch-politischer Tractat unternehmen sollte.



Kurzgefasste Abhandlung

von

Gott, dem Menschen und dessen Glück.

Erster Theil.

Kapitel I.

(Dass Gott ist.)

Das Erste anlangend, nämlich ob es einen Gott giebt, so sagen wir, dass es zuerst a priori so bewiesen werden könne:

1. Alles, von dem wir klar und deutlich einsehen, dass es zur Natur[1]) eines Dinges gehört, das können wir in Wahrheit auch von dem Dinge selbst aussagen. Dass aber das Dasein zum Wesen Gottes gehört, können wir klar und deutlich einsehen.

Also —

Anders auch so:

2. Die Wesenheiten der Dinge sind von aller Ewigkeit und werden in alle Ewigkeit unverändert bleiben.

Das Dasein Gottes ist Wesenheit.

Also —

A posteriori so:

Wenn der Mensch eine Vorstellung von Gott hat, so muss Gott[2]) auf formale Weise sein.

---

[1]) d. h. die bestimmte Natur, durch welche das Ding ist, was es ist, und welche von ihm in keiner Weise getrennt werden kann, ohne dass zugleich das Ding selbst vernichtet werde; wie z. B. zum Wesen eines Berges gehört, dass er ein Thal habe, oder das Wesen des Berges ist, dass er ein Thal habe, was wahrhaft ewig und unveränderlich ist und im Begriff eines Berges immer enthalten sein muss, wenn er auch niemals war oder ist. (A. d. h. M.)

[2]) Aus der im zweiten Kapitel folgenden Definition, wonach Gott unendliche Attribute hat, können wir sein Dasein so beweisen: Alles, von welchem wir klar und deutlich ein-

Nun hat der Mensch eine Vorstellung von Gott. Also —

Das Erste beweisen wir so:

Wenn es eine Vorstellung von Gott giebt, so muss die Ursache derselben auf formale Weise sein, und Alles in sich enthalten, was die Vorstellung objectiv enthält. Nun giebt es aber eine Vorstellung von Gott. Also —

Um das erste Glied dieses Beweises darzuthun, stellen wir folgende Grundsätze auf, nämlich:

1. Dass es der erkennbaren Dinge unendliche giebt.

2. Dass der endliche Verstand das Unendliche nicht begreifen kann.

3. Dass der endliche Verstand, es sei denn, dass er durch Etwas von aussen bestimmt werde, nichts begreifen kann, weil er, gleichwie er Alles zugleich zu begreifen nicht das Vermögen hat, ebensowenig auch das Vermögen hat, z. B. Dies eher als Jenes oder Jenes eher als Dies zu begreifen anzufangen oder zu beginnen. Wenn er also weder das Erste noch das Zweite kann, so kann er nichts.

Der erste oder Obersatz wird so bewiesen:

Wenn die Phantasie des Menschen allein die Ursache seiner Vorstellungen wäre, so würde er unmöglich Etwas begreifen können. Nun kann er aber etwas begreifen. Also —

Das Erste wird durch den ersten Grundsatz bewiesen, nämlich dass es der erkennbaren Dinge unendliche giebt, und dass dem zweiten Grundsatze zufolge, weil der

---

sehen, dass es zur Natur eines Dinges gehört, das können wir in Wahrheit auch von dem Dinge selbst aussagen. Nun gehört zur Natur eines Wesens, das unendliche Attribute hat, auch ein Attribut, welches das Sein ist. Also — Hierauf nun zu sagen: „das ist wohl richtig ausgesagt von der Vorstellung, aber nicht von dem Dinge selbst," ist falsch, denn die Vorstellung des Attributes, welches zu jenem Wesen gehört, ist nicht stofflich da, und daher gehört das, was ausgesagt wird, weder dem Dinge noch dem, was von dem Dinge ausgesagt wird, zu, so dass zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten ein grosser Unterschied ist, und darum sagt man das, was man von dem Dinge aussagt, nicht von der Vorstellung aus, und umgekehrt. (A. d. h. M.)

menschliche Verstand beschränkt ist, er nicht Alles verstehen kann und, wenn er nicht durch äussere Dinge bestimmt wird, Dies eher als Jenes und Jenes eher als Dies zu begreifen, es zufolge des dritten Grundsatzes unmöglich sein würde, (überhaupt) Etwas begreifen zu können.

Aus diesem Allen[1]) wird ferner das Zweite bewiesen,

---

[1]) Ferner ist auch falsch, zu sagen, dass diese Vorstellung eine Einbildung sei, denn es ist unmöglich, diese zu haben, wenn jene nicht ist: und dies eben wird hier bewiesen, dem wir noch Folgendes hinzufügen. Es ist freilich wahr, dass aus einer Vorstellung, die uns zuerst einmal von einer Sache gekommen und in abstracto von uns allgemein gemacht worden ist, hinterher in unserm Verstande vieles Besondere durch die Phantasie gebildet wird, dem wir dann noch viele andere und von andern Dingen abstrahirte Attribute hinzudichten mögen. Aber dies zu thun, ist unmöglich, ohne vorher die Sache selbst, von welcher sie abstrahirt worden sind, gekannt zu haben. Doch setzen wir einmal den Fall, dass diese Vorstellung ein Phantasiebild ist, dann müssten auch alle*) anderen Vorstellungen, die wir haben, nicht minder Phantasiebilder sein. Wäre dies aber der Fall, woher käme dann in ihnen ein so grosser Unterschied für uns her? Denn von einigen derselben sehen wir die Unmöglichkeit ein, z. B. von allen Wunderthieren, die man aus zwei Naturen zusammensetzt, wie ein Thier, das ein Vogel und Pferd sein soll, und dergleichen mehr, welche in der Natur, die wir anders beschaffen finden, unmöglich statthaben können. (A. d. h. M.)

*) Andere Vorstellungen sind ihrem Dasein nach wohl möglich, aber nicht nothwendig, während sie dabei doch, mögen sie nun sein oder nicht, ihrem Wesen nach immer nothwendig sind, wie z. B. die Vorstellung des Dreiecks, die der Liebe in der Seele, abgesehen vom Körper u. s. w., so dass ich dabei, wenngleich ich sie zunächst als blos aus Einbildung entsprungen betrachte, hinterher doch gezwungen werde, zu sagen, sie seien nicht minder dasselbe und würden es sein, wenn auch weder ich noch irgend ein anderer Mensch über sie gedacht hätte. Und deshalb sind sie also auch nicht blos durch meine Einbildung entstanden, sondern müssen auch ausser mir ein Subjekt haben, welches nicht ich bin — ohne welches Subjekt sie nicht sein können. Ausser diesen giebt es noch eine

dass nämlich die Ursache der Vorstellung im Menschen nicht seine Phantasie ist, sondern irgend eine äussere

---

dritte Vorstellung und zwar ist diese nur eine einzige, welche es mit sich bringt, nothwendig und nicht, wie die vorhergehenden, blos möglich zu sein; denn jene waren wohl dem Wesen nach nothwendig, aber nicht ihrem Dasein nach, von dieser jedoch ist Beides, Dasein und Wesen, nothwendig, und ohne dieselben ist sie nichts. So sehe ich denn nun ein, dass keine Wahrheit, kein Wesen oder Dasein irgend eines Dinges von mir abhängt, denn wie bei der zweiten Klasse von Vorstellungen gezeigt ist, sind sie ohne mich das, was sie sind, entweder allein ihrem Wesen nach oder Beidem, ihrem Wesen und ihrem Dasein nach. Und ebenso, ja noch viel mehr finde ich diese Wahrheit giltig in Bezug auf die dritte, einzige Vorstellung. Und zwar nicht allein, dass sie von mir nicht abhängt, sondern dass er im Gegentheil auch allein das Subjekt dessen sein muss, was ich von ihm aussage, so dass ich, wenn er nicht wäre, überhaupt nichts von ihm aussagen könnte, wie doch von andern Dingen, obwohl sie nicht wirklich sind, geschieht, ja, dass er das Subjekt aller andern Dinge sein muss. Ausserdem nun, dass aus dem bisher Gesagten schon klar erhellt, dass die Vorstellung von unendlichen Attributen an dem vollkommenen Wesen keine Einbildung ist, wollen wir noch Folgendes hinzufügen. Nachdem wir die Natur betrachtet, haben wir in derselben bisher nicht mehr als nur zwei Attribute auffinden können, die diesem allervollkommensten Wesen angehören. Diese nun genügen uns nicht, so dass wir damit zufrieden sein könnten, als ob sie nämlich Alles das wären, woraus dies vollkommenste Wesen besteht, sondern im Gegentheil finden wir in uns selbst so Etwas, das uns offenbar von nicht nur mehreren, sondern auch von noch unendlichen vollkommenen Attributen Kunde giebt, die diesem vollkommenen Wesen eigen sind, damit es vollkommen genannt werden kann. (Woher nun diese Vorstellung der Vollkommenheit?) Jenes Etwas (in mir) kann nicht aus diesen beiden Attributen entspringen, denn zwei geben doch immer nur zwei und nicht unendliche, also woher? Von mir sicherlich nicht, oder ich müsste geben können, was ich nicht hatte. Also woher anders, als von den unendlichen Attributen selbst, die uns sagen, dass sie sind, ohne uns zugleich zu sagen, was sie sind, denn von zweien allein wissen wir, was sie sind. (A. d. h. M.)

Ursache, die ihn das Eine eher als das Andere zu begreifen nöthigt, was nicht anders ist, als dass die Dinge auf formale Weise und ihm näher sind als andere, deren objective Wesenheit in seinem Verstande ist. Wenn nun der Mensch die Vorstellung von Gott hat, so ist es klar, dass Gott auf formale Weise sein muss, doch nicht auf eminente Weise, da es ausser und über ihm nichts Wesentlicheres oder Vortrefflicheres giebt.

Dass nun der Mensch die Vorstellung von Gott hat, ist daraus klar, dass er dessen Attribute[1]) erkennt, welche Attribute von ihm nicht hervorgebracht werden können, weil er unvollkommen ist. Dass er nun aber diese Attribute erkennt, ist daraus offenbar, dass er nämlich weiss, das Unendliche könne nicht aus verschiedenen endlichen Theilen zusammengesetzt werden; es könne nicht zwei unendliche Wesen geben, sondern nur ein einziges; dass dies vollkommen und unveränderlich ist, indem er wohl weiss, dass kein Ding aus sich selbst seine eigene Vernichtung sucht, und ferner, dass es sich auch nicht zu etwas Besserem oder in etwas Besseres verwandeln kann,[2]) weil es eben das Vollkommene ist, welches es sonst nicht sein würde; oder auch, dass ein solches

[1]) Dessen Attribute; besser wäre, dass er das erkennt, was Gott eigen ist, denn jene Dinge sind nicht Attribute Gottes. Gott wäre freilich ohne sie nicht Gott, ist es aber auch nicht durch sie, weil sie nichts Substantielles ausdrücken, sondern allein Beiwörter sind, die, um verständlich zu sein, Hauptwörter erfordern. (A. d. h. M.)

[2]) Die Ursache einer solchen Veränderung müsste entweder eine äussere oder eine innere sein. Sie kann keine äussere sein, denn keine Substanz, welche als solche durch sich selbst besteht, hängt von Etwas ausser ihr ab; sie ist deshalb keiner Veränderung von dorther unterworfen. Auch keine innere kann es sein, denn kein Ding, und noch viel weniger dies, will seinen eigenen Untergang, da aller Untergang von aussen kommt. 2. Dass es keine beschränkte Substanz geben kann, ist daraus klar, dass sie alsdann nothwendigerweise Etwas haben müsste, was vom Nichts stammte; welches unmöglich ist. Denn woher sollte sie Dasjenige haben, worin sie sich von Gott unterschiede? Von Gott wenigstens nicht, denn dieser hat nichts Unvollkommenes oder Beschränktes u. s. w. an sich; woher also sonst, als vom Nichts? (A. d. h. M.)

nicht dem, was von aussen kommt, unterworfen sein kann, da es allmächtig ist u. s. w.

Aus diesem Allen ergiebt sich also klar, dass man Gottes Dasein sowohl a priori als a posteriori beweisen kann. Ja, noch besser a priori, denn das, was man auf jene Art beweist, muss man durch seine äusseren Ursachen zeigen, was an ihnen eine offenbare Unvollkommenheit ist, indem sie nicht durch sich selbst, sondern nur durch äussere Ursachen erkannt werden können. Gott aber, die erste Ursache aller Dinge und auch die Ursache seiner selbst, giebt sich selbst durch sich selbst kund, Deshalb ist auch das Wort des Thomas von Aquino nicht viel werth, dass nämlich Gott a priori nicht bewiesen werden könne, weil er gewissermassen keine Ursache hat.

Kapitel II.

(Was Gott ist.)

Nachdem wir oben bewiesen haben, dass Gott ist, wollen wir jetzt dazu schreiten, zu zeigen, was er ist. Er ist, sagen wir also, ein Wesen, dem Alles oder unendliche Attribute beigelegt werden,[1]) von welchen Attributen ein jedes in seiner Art unendlich vollkommen ist.

Um nun unsere Meinung hierüber klar auszudrücken, wollen wir diese vier folgenden Sätze vorausschicken:

1. Dass es keine beschränkte Substanz giebt, sondern dass alle Substanz in ihrer Art unendlich vollkommen sein muss, weil nämlich in Gottes unendlichem

---

[1]) Der Grund ist, dass, da das Nichts keine Attribute haben kann, das All alle Attribute haben muss. Wie also das Nichts, weil es das Nichts ist, keine Attribute hat, so hat das Etwas Attribute, weil es das Etwas ist. Folglich muss, je mehr es Etwas ist, es desto mehr Attribute haben, und folglich muss Gott, als das Vollkommenste, das Unendliche oder Alles-Etwas-Seiende, auch unendliche, ollkommene und alle Attribute haben. (A. d. h. M.)

Verstande keine Substanz vollkommener sein kann, als die schon in der Natur enthalten ist.[1])

2. Dass es auch nicht zwei gleiche Substanzen giebt.

3. Dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann.

4. Dass es in dem unendlichen Verstande Gottes keine (andere) Substanz giebt, als die wirklich in der Natur ist.

Was nun das Erste angeht, dass es nämlich keine beschränkte Substanz giebt u. s. w., so fragen wir, falls Jemand das Gegentheil davon aufrecht erhalten wollte,

---

[1]) Können wir nun beweisen, dass es keine beschränkte Substanz geben kann, so muss auch alle Substanz unbeschränkt zum göttlichen Wesen gehören. Dies thun wir so: Entweder 1) muss sie sich selbst beschränkt haben, oder 2) muss sie von einer andern beschränkt worden sein. Nun kann sie sich nicht selbst beschränkt haben, denn sonst müsste sie, da sie unbeschränkt gewesen ist, ihr ganzes Wesen verändert haben. (A. d. h. M.)
Von einer anderen ist sie auch nicht beschränkt, denn diese müsste beschränkt oder unbeschränkt sein — das Erstere kann nicht sein, also nur das Letztere, und deshalb ist sie Gott. Dieser also müsste sie beschränkt haben, entweder weil es ihm an Macht oder an Willen gebrach, wovon das Erstere wieder gegen seine Allmacht ist, das Zweite gegen seine Güte; und deshalb giebt es nur eine unendliche Substanz. Daraus folgt, dass es nicht zwei gleiche unendliche Substanzen geben kann, denn wenn wir diese setzen, tritt nothwendig Beschränkung ein. Und daraus folgt wiederum, dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, so: die Ursache, welche diese Substanz hervorbringen soll, muss dasselbe Attribut haben, als die hervorgebrachte, oder mehr oder weniger; das Erste findet nicht statt, denn dann wären sie einander gleich, auch nicht das Zweite, denn dann wäre die eine beschränkt; nicht das Dritte, denn von Nichts kann kein Etwas kommen. Wenn ferner aus der unbeschränkten eine beschränkte käme, so würde die Ursache auch beschränkt sein müssen u. s. w. Deshalb kann die eine Substanz die andere nicht hervorbringen, und daraus folgt wiederum, dass alle Substanz wirklich sein muss, denn wenn sie es nicht wäre, könnte sie auch unmöglich ins Sein gelangen. (A. d. h. M.)

also: ob diese Substanz denn durch sich selbst beschränkt ist, nämlich, dass sie sich selbst so beschränkt und nicht unbeschränkter hat machen wollen? Sodann, ob sie dies durch ihre Ursache ist, welche Ursache ihr entweder nicht mehr hat geben können oder wollen? Das Erste davon ist nicht wahr, weil es nicht möglich ist, dass eine Substanz sich sollte selbst haben beschränken wollen, und noch dazu eine solche Substanz, welche durch sich selbst war. Deshalb also, sage ich, ist sie durch ihre Ursache beschränkt, welche nothwendigerweise Gott ist. Weiter, wenn sie durch ihre Ursache beschränkt ist, so muss dies sein, weil ihre Ursache ihr entweder nicht mehr hat geben können oder nicht mehr hat geben wollen.[1]) Dass er nicht mehr hat geben können, streitet gegen seine Allmacht; dass er nicht mehr habe geben wollen, obschon er es gekonnt hätte, schmeckt nach Missgunst, welche es in Gott, der alle Güte und Fülle ist, durchaus nicht giebt.

Das Zweite anlangend, dass es nicht zwei gleiche Substanzen giebt, so beweisen wir es dadurch, dass jede Substanz in ihrer Art vollkommen ist. Denn wenn es

---

[1]) Will man hierauf erwidern, dass die Natur des Dinges solches fordere, und es deshalb nicht anders sein könnte, so ist damit nichts gesagt, denn die Natur eines Dinges kann nichts fordern, wenn es noch nicht ist. Sagst Du, man könne doch auch erkennen, was zur Natur eines nicht existirenden Dinges gehört, so ist diess in Bezug auf das Dasein wahr, aber nicht in Bezug auf das Wesen. Und hierin besteht der Unterschied zwischen Schaffen und Zeugen. Schaffen heisst, ein Ding nach Wesen und Dasein zugleich setzen, aber Zeugen bedeutet, dass ein Ding allein seinem Dasein nach entsteht; und darum giebt es in der Natur kein Schaffen, sondern allein Zeugen. So dass demgemäss Gott, wenn er schafft, die Natur des Dinges mit dem Dinge zugleich schafft. Und also würde er missgünstig erscheinen, wenn er, zwar könnend, aber nicht wollend, das Ding so geschaffen hätte, dass es mit seiner Ursache in Wesen und Dasein nicht übereinstimmte. Aber von dem, was wir hier „Schaffen" nennen, kann eigentlich nicht gesagt werden, dass es jemals stattgefunden habe; und es sollte nur bemerkt werden, was wir beim Aufstellen des Unterschiedes zwischen Schaffen und Zeugen darüber sagen können. (A. d. h. M.)

zwei gleiche gäbe, so müsste die eine nothwendig die andere beschränken und folglich nicht unendlich sein, wie wir schon vorher bewiesen haben.

Ferner das Dritte anlangend, nämlich dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, so fragen wir, falls wiederum Jemand das Gegentheil davon aufrecht erhalten wollte, ob die Ursache, welche diese Substanz hervorbringen soll, dieselben Attribute wie die hervorgebrachte hat oder nicht? Das Letztere findet nicht statt, denn aus dem Nichts kann nicht Etwas kommen; deshalb also das Erstere. Und nun fragen wir wieder, ob in dem Attribut, welches die Ursache dieses Hervorgebrachten sein soll, ebensoviel Vollkommenheit ist, oder deren weniger oder deren mehr, als in diesem Hervorgebrachten? Weniger kann nicht darin sein, sagen wir, weil diese zweite sonst beschränkt sein müsste, was gegen das von uns bereits Bewiesene streitet. Deshalb ebenso viel; also sind sie gleich und zwei gleiche Substanzen, was unserm vorigen Beweise offen widerstreitet. Dasjenige ferner, was geschaffen ist, ist keineswegs aus dem Nichts hervorgegangen, sondern muss nothwendigerweise von dem, was wirklich ist, geschaffen sein; dass aber von ihm [1]) Etwas hervorgebracht sein sollte, welches Etwas, nachdem es von ihm hervorgebracht ist, er nicht alsdann weniger haben sollte, — das können wir mit unserm Verstande nicht begreifen. Wenn wir endlich die Ursache der Substanz suchen wollen, die das Prinzip derjenigen Dinge ist, welche aus ihrem Attribut hervorgehen, so liegt uns dann wiederum ob, die Ursache der Ursache zu suchen, und dann wieder die Ursache dieser Ursache und so bis ins Unendliche. So dass, wenn wir irgendwo nothwendig anhalten und stillstehen müssen, wie wir doch müssen, wir bei dieser einzigen Substanz nothwendig stillzustehen haben.

Zum Vierten, dass es keine Substanz oder Attribute in dem unendlichen Verstande Gottes giebt, als die wirklich in der Natur sind, so wird dies von uns bewiesen 1) aus der unendlichen Macht Gottes, weil es in ihm keine Ursache geben kann, durch welche er hätte bewogen

[1]) nämlich von Gott (A. d. Ue.).

werden können, das Eine eher oder mehr als das Andere zu schaffen; 2) aus der Einfachheit seines Willens; 3) weil er das, was gut ist, zu thun nicht unterlassen kann, wie wir hernach beweisen werden; und 4) weil dasjenige, welches jetzt noch nicht ist, unmöglich werden kann, da die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann. Und was mehr ist: wenn dies geschähe, würden doch nicht mehr unendliche Substanzen sein, als da sind, was ungereimt ist. Aus diesem Allen folgt nun, dass von der Natur Alles in Allem ausgesagt wird, und dass die Natur also aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes in seiner Art vollkommen ist — welches mit der Definition, die man von Gott giebt, durchaus übereinkommt.

Gegen das, was wir eben gesagt haben, nämlich dass es in dem unendlichen Verstande Gottes nichts giebt, als was in der Natur wirklich ist, wollen Einige also einreden: Wenn Gott Alles geschaffen hat, so kann er nichts mehr schaffen. Nun streitet es aber gegen seine Allmacht, dass er nichts mehr habe schaffen können. Also —

Das Erste anlangend, so geben wir zu, dass Gott nichts mehr schaffen kann. Und was das Zweite anlangt, so bedenken wir, dass, wenn Gott nicht Alles, was zu schaffen ist, schaffen könnte, solches gegen seine Allmacht streiten würde, aber keineswegs, wenn er das, was sich selbst widerspricht, nicht schaffen könnte, gleichwie es ist zu sagen, dass er Alles geschaffen habe und nachher noch mehr sollte schaffen können. Sicherlich ist es eine viel grössere Vollkommenheit in Gott, dass er Alles, was in seinem unendlichen Verstande war, geschaffen hat, als dass er niemals sollte geschaffen haben oder niemals, wie sie sagen würden, haben schaffen können. Doch warum hier soviel davon reden? Argumentiren sie nicht selbst und müssen sie nicht (aus Gottes Allwissenheit) also argumentiren: Wenn Gott allwissend ist, so kann er auch nichts mehr wissen; dass er aber nicht mehr sollte wissen können, streitet gegen seine Vollkommenheit. Also — Wenn aber Gott in seinem Verstande Alles hat und wegen seiner unendlichen Vollkommenheit nicht mehr wissen kann, warum können wir alsdann nicht sagen, dass er auch Alles, was er in seinem Ver-

stande hatte, hervorgebracht und bewirkt habe, dass es in der Natur wirklich ist oder sein wird?

Weil wir nun also wissen, dass im unendlichen Verstande Gottes Alles gleich ist, und es keine Ursache giebt, warum er Dieses eher oder mehr als Jenes geschaffen haben sollte, und er in einem Augenblicke Alles hervorgebracht haben könnte, so wollen wir einmal zusehen, ob wir gegen sie nicht dieselben Waffen gebrauchen können, welche sie gegen uns anwenden, nämlich so:

Wenn Gott niemals so viel schaffen kann, dass er nicht noch weiter schaffen kann, so kann er niemals dasjenige schaffen, was er schaffen kann.

Nun ist es aber in sich widersprechend, dass er dasjenige nicht schaffen kann, was er schaffen kann.

Also —

Die Gründe, aus denen wir gesagt haben, dass alle diese Attribute, welche in der Natur sind, nur ein einziges Wesen und nicht verschiedene ausmachen (so dass wir das eine ohne das andere, das andere ohne das eine klar und deutlich begreifen können), sind folgende:

1) Weil wir schon oben gefunden haben, dass es ein unendliches und vollkommenes Wesen geben muss, unter dem nichts Anderes verstanden werden kann, als ein solches Wesen, von dem Alles in Allem ausgesagt werden muss. Denn wie! einem Wesen, welches einige Wesenheit hat, müssen Attribute beigelegt werden, und je mehr Wesenheit man ihm zuschreibt, desto mehr Attribute muss man ihm auch zuschreiben, und folglich müssen, wenn das Wesen unendlich ist, auch seine Attribute unendlich sein: und gerade das ist es, was wir ein vollkommenes Wesen nennen.

2) Wegen der Einheit, die wir überall in der Natur erblicken. Wären in derselben verschiedene[1]) Wesen, so könnte sich das eine mit dem andern unmöglich vereinigen.

---

[1]) D. h. die Vereinigung würde unmöglich sein, wenn es verschiedene Substanzen gäbe, die sich nicht auf ein einziges Wesen beziehen, weil wir klärlich sehen, dass sie überhaupt keine Gemeinschaft mit einander haben, wie Denken und Ausdehnung, aus welchen wir doch bestehen. (A. d. h. M.)

3) Weil, nachdem wir schon gesehen haben, dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, sowie dass, wenn eine Substanz nicht ist, es unmöglich ist, dass sie zu sein anfange[1]), wir dennoch sehen, dass in keiner Substanz (von der wir nichts destoweniger wissen, dass sie in der Natur ist), wenn wir sie abstrakt auffassen, [2]) irgend welche Nothwendigkeit, wirklich zu sein, besteht, deswegen, weil kein Dasein zu ihrer besonderen Wesenheit gehört; woraus nothwendig folgen muss, dass die Natur, welche aus keiner Ursache entsteht, und von der wir dennoch wohl wissen, dass sie ist, nothwendigerweise ein vollkommenes Wesen sein muss, dem das Dasein zukommt.

Aus diesem Allen, was wir bisher gesagt haben, erhellt, dass wir die Ausdehnung als ein Attribut Gottes setzen, was einem vollkommenen Wesen keineswegs zukommen zu können scheint. Denn da die Ausdehnung theilbar ist, so müsste das vollkommene Wesen aus Theilen bestehen, was auf Gott durchaus nicht passt, weil er ein einfaches Wesen ist. Dazu ist die Ausdehnung leidend, da sie getheilt wird, was gleichfalls bei Gott nicht stattfinden kann, da er leidenlos ist

---

[1]) D. h. wenn keine Substanz anders als wirklich sein kann, und dennoch das Dasein aus ihrem Wesen sich nicht ergiebt, sofern sie abstrakt aufgefasst wird, so folgt, dass sie nichts Besonderes für sich, sondern Etwas, d. h. ein Attribut von etwas Anderem sein muss, nämlich von dem alleinigen und All-Wesen. Oder so: alle Substanz ist wirklich, und kein Dasein einer Substanz, wenn für sich genommen, folgt aus derem Wesen; deshalb kann keine wirkliche Substanz für sich begriffen werden, sondern sie muss zu etwas Anderem gehören, d. h. wenn wir in unserem Verstande das substantielle Denken und die substantielle Ausdehnung auffassen, so fassen wir sie nur ihrem Wesen und nicht ihrem Dasein nach auf, d. h. so dass ihr Dasein nothwendig zu ihrem Wesen gehört. Weil wir aber beweisen, dass sie ein Attribut Gottes ist, so beweisen wir damit a priori, dass sie ist, und a posteriori beweisen wir es, was die Ausdehnung allein anbetrifft, aus den Modis, welche nothwendigerweise diese zu ihrem Subjekt haben müssen. (A. d. h. M.)

[2]) Hier war eine Abweichung von dem holländischen Texte geboten. (A. d. Ue.)

und, da er die erste wirkende Ursache von Allem ist, von nichts Anderem leiden kann.

Darauf antworten wir: 1) Dass Theil und Ganzes keine wahren oder thatsächlichen Wesen, sondern allein Gedankenwesen sind, und folglich in der Natur[1]) weder Ganzes noch Theile sind. 2) Ein Ding, das aus verschiedenen Theilen zusammengesetzt ist, muss von der Art sein, dass die Theile desselben, besonders genommen, der eine ohne den anderen gefasst und verstanden werden können, wie z. B. in einem Uhrwerk, welches aus verschiedenen Rädern und Schnüren und Anderem zusammengesetzt ist. Darin, sage ich, kann jedes Rad, jede Schnur u. s. w. besonders gefasst und verstanden werden, ohne dass das Ganze, so wie es zusammengesetzt ist,

---

[1]) In der Natur, d. h. in der substantiellen Ausdehnung; denn wenn diese getheilt würde, so würde ihre Natur und ihr Wesen überhaupt aufhören, da sie allein in der unendlichen Ausdehnung oder, was dasselbe ist, darin besteht, ganz zu sein. (A. d. h. M.)

Aber, wirst Du sagen, geht in der Ausdehnung denn kein Theil allen Modis voraus? Nein, sage ich. Aber, sagst Du, da es im Stoff Bewegung giebt, so muss diese in irgend einem Theil des Stoffes sein, nicht im Ganzen, weil dies unendlich ist, denn wohin sollte es bewegt werden, wenn nichts ausser ihm ist? Also doch in einem Theile? Darauf antworte ich: Es giebt nicht Bewegung allein, sondern Bewegung und Ruhe zusammen, und diese ist im Ganzen und muss darin sein, denn es giebt in der (substantiellen) Ausdehnung keinen Theil. Behauptest Du das dennoch, so sage mir, wenn Du die ganze Ausdehnung theilst, kannst Du den Theil, welchen Du mit Deinem Verstande davon trennst, nicht auch der Natur aller Theile nach davon trennen? — und ist diess geschehen, so frage ich; Was ist zwischen dem abgetrennten Theil und dem Uebrigen? Du musst sagen: Entweder ein leerer Raum oder ein anderer Körper oder die Ausdehnung selbst, denn ein Viertes giebt es nicht. Das Erste findet nicht statt, denn es giebt keinen leeren Raum, der positiv und doch kein Körper wäre. Auch nicht das Zweite, denn da würde es keinen Modus geben, den es nicht geben kann, da die Ausdehnung als solche ohne alle Modi und vor ihnen ist. Also bleibt nur das Dritte, und so ist es demnach kein Theil, sondern nur die Ausdehnung ganz. (A. d. h. M.)

dazu vonnöthen ist. Desgleichen ferner kann in dem Wasser, welches aus graden, länglichen[1]) Theilchen besteht, jeder Theil desselben (für sich) gefasst und verstanden werden und ohne das Ganze bestehn. Aber von der Ausdehnung, die eine Substanz ist, kann man nicht sagen, dass sie Theile habe, da sie weder kleiner noch grösser werden kann, und keine Theile von ihr besonders gefasst werden können, weil sie ihrer Natur nach unendlich sein muss. Und dass sie von dieser Art sein muss, folgt daraus, dass nämlich, wenn sie nicht von solcher Art wäre, sondern aus Theilen bestände, sie dann auch nicht ihrer Natur nach unendlich sein würde, wie gesagt ist; dass jedoch in einer unendlichen Natur Theile sollten vorgestellt werden können, ist unmöglich, da alle Theile ihrer Natur nach unendlich sind. Dazu kommt, dass, wenn sie aus verschiedenen Theilen bestände, man es nicht würde begreifen können, dass, wenn einige ihrer Theile vernichtet würden, die Ausdehnung doch noch übrig bliebe und nicht durch Vernichtung einiger Theile mitvernichtet würde: ein Umstand, der für Dasjenige, welches seiner eigenen Natur nach unendlich ist und niemals beschränkt oder endlich sein oder gedacht werden kann, einen offenbaren Widerspruch in sich schliesst. Was ferner die Theilung in der Natur anlangt, so sagen wir, dass diese, wie bereits gesagt worden ist, niemals in der Substanz, sondern immer und allein in den Modis der Substanz geschieht; theile ich also Wasser, so theile ich nicht die Substanz, sondern allein den Modus der Substanz. Mögen diese Modi nun von Wasser, dann wieder von Anderem sein, immer bleibt es dasselbe.

Also die Theilung oder das Leiden findet allein in dem Modus statt, wie wenn wir sagen, dass der Mensch vergeht oder vernichtet wird, dies allein von dem Menschen verstanden wird, sofern er ein Zusammengesetztes und ein Modus der Substanz ist, und nicht in Hinsicht der Substanz selbst, von welcher er abhängt.

Zum Andern haben wir bereits festgestellt, wie wir auch nachher sagen werden, dass es Nichts ausser Gott

---

[1]) Vgl. Descartes' Meteora. Cap. I, 3. (A. d. U.)

giebt, und dass er eine immanente Ursache ist. Das Leiden aber, wobei das Thätige und das Leidende verschieden sind, ist eine offenbare Unvollkommenheit; denn das Leidende muss nothwendig von dem abhangen, welches ihm von aussen das Leiden verursacht hat: was bei Gott, der vollkommen ist, nicht stattfinden kann. Ferner kann man von einem Wirkenden, der in sich selbst wirkt, niemals sagen, dass er die Unvollkommenheit eines Leidenden habe, weil er ja nicht von einem Andern leidet, welcher Art der Verstand ist, der, wie auch die Philosophen sagen, eine Ursache seiner Begriffe ist; aber sofern er eine immanente Ursache ist — wie dürfen wir sagen, dass er unvollkommen ist, so oft[1]) er von sich selbst leidet? Da endlich die Substanz das Prinzip aller ihrer Modi ist, so kann sie auch mit viel grösserem Recht ein Thätiges, als ein Leidendes genannt werden. Mit diesen Bemerkungen erachten wir Alles hinlänglich beantwortet.

Doch wird hier noch der Einwurf gemacht, es müsse nothwendig eine erste Ursache geben, die diesen Körper bewegt, da er sich selbst, wenn er ruht, unmöglich bewegen kann; und da es klärlich erhellt, dass es in der Natur Ruhe und Bewegung giebt, so müssen diese, meinen sie, nothwendig von einer äusseren Ursache kommen. Aber darauf zu antworten, ist uns leicht, denn wir geben zu, dass wenn der Körper ein durch sich selbst bestehendes Ding wäre und keine andere Eigenschaft hätte, als lang, breit und tief zu sein, dann auch, sofern er wirklich ruhte, in ihm keine Ursache sein würde, sich in Bewegung setzen; aber da wir vorher die Natur als ein Wesen bestimmt haben, dem alle Attribute zukommen, so kann ihr auch, wenn dies sich so verhält, nichts fehlen, um alles Dasjenige horvorzubringen, was hervorzubringen ist.

Nachdem wir bisher besprochen haben, was Gott ist, wollen wir nun von seinen Attributen gleichsam nur mit einem Worte sagen, dass diejenigen, welche uns bekannt sind, in zwei bestehen, nämlich in Denken und in Ausdehnung; denn hier sprechen wir nur von solchen

[1]) Vielleicht quatenus für quoties [illegible] zu lesen: also deutsch: sofern. (A. d. Ue.)

Attributen, die man eigentlich Attribute Gottes nennen kann, durch welche wir ihn als in sich selbst und nicht als ausser sich wirkend auffassen. Alles, was die Menschen ausser diesen beiden Ursachen sonst Gott noch zuschreiben, muss daher, sofern es ihm überhaupt zukommt, als eine äusserliche Bezeichnung betrachtet werden, wie, dass er durch sich besteht, ewig, einzig, unveränderlich u. s. w. ist, oder — hinsichtlich seiner Wirkungen — wie, dass er eine Ursache ist, Vorseher und Regierer aller Dinge, welches Alles Gott eigen ist, ohne aber doch kund zu thun, was er ist.

Wie und auf welche Weise diese Attribute aber bei Gott stattfinden, werden wir hiernach in den folgenden Kapiteln zeigen. Jedoch haben wir zum bessern Verständniss des Vorhergehenden und zur nähern Erläuterung für gut gehalten, folgende Unterredungen hier einzufügen, bestehend in einem

Gespräche

zwischen dem Verstand, der Liebe, der Vernunft und der Begierde.

Liebe. Ich sehe, Bruder, dass mein Wesen und meine Vollkommenheit von Deiner Vollkommenheit durchaus abhängt, und da die Vollkommenheit des Gegenstandes, den Du begriffen hast, Deine Vollkommenheit ist, und aus der Deinigen wiederum die meinige hervorgeht, so bitte ich Dich, sage mir einmal, ob Du solch ein Wesen begriffen hast, das aufs Höchste vollkommen ist, indem es durch nichts Anderes beschränkt werden kann, und in welchem auch ich begriffen bin.

Verstand. Ich für meinen Theil betrachte die Natur nicht anders als in ihrer Gesammtheit unendlich und aufs Höchste vollkommen; und sofern Du daran zweifelst, frage nur die Vernunft — diese wird es Dir sagen.

Vernunft. Die Wahrheit hiervon ist mir unzweifelhaft, denn wenn wir die Natur beschränken wollen, so werden wir sie, was ungereimt ist, mit dem Nichts beschränken müssen, und zwar mit folgenden Attributen, nämlich dass sie einzig, ewig, durch sich selbst unendlich ist. Welcher Ungereimtheit wir entgehen, indem

wir setzen, dass sie eine ewige Einheit, unendlich, allmächtig u. s. w. ist, also die Natur als unendlich und Alles in ihr inbegriffen; und deren Verneinung nennen wir das Nichts.

Begierde. Wohl, dies stimmt ganz wunderbar damit zusammen, dass die Einheit mit der Verschiedenheit, welche ich überall in der Natur erblicke, übereinkommt. Denn wie? Jch sehe, dass die verständige Substanz keine Gemeinschaft mit der ausgedehnten Substanz hat, und dass die eine die andere begrenzt. Und wenn Du ausser diesen beiden Substanzen noch eine dritte setzen willst, die in allen Stücken vollkommen ist, siehe, so verwickelst Du Dich in offenbare Widersprüche. Denn wenn diese dritte ausser den beiden ersteren gesetzt wird, so fehlen ihr alle diejenigen Attribute, die diesen beiden zugehören, welches doch in einem Ganzen, ausser dem es Nichts giebt, gewiss nicht stattfinden kann. Ueberdies, wenn dieses Wesen allmächtig und vollkommen ist, so wird es doch ein solches sein, weil es sich selbst und nicht, weil es ein Anderes hervorgebracht hat. Und dasjenige muss doch allmächtiger sein, welches sich selbst und ausserdem noch ein Anderes hervorbringen konnte. Und wenn Du es endlich allwissend nennst, so muss es nothwendigerweise sich selbst erkennen, und zugleich musst Du begreifen, dass die Erkenntniss seiner selbst allein weniger ist, als die Erkenntniss seiner selbst zusammen mit der Erkenntniss der anderen Substanzen — was alles offenbare Widersprüche sind. Darum möchte ich der Liebe gerathen haben, sich mit dem, auf was ich sie verweise, zu begnügen, und nicht nach anderen Dingen zu verlangen.

Liebe. Auf was Anderes hast Du, Schändliche, mich doch verwiesen, als auf dasjenige, woraus sofort mein Verderben entsteht; denn wenn ich mich jemals mit dem, auf was Du mich verwiesen hast, vereinigt hätte, so würde ich sogleich von zwei Hauptfeinden des menschlichen Geschlechts verfolgt worden sein, nämlich dem Hass und der Reue, und oft auch von der Vergessenheit. Und darum wende ich mich wieder zur Vernunft, damit sie fortfahre und diesen Feinden Schweigen auferlege.



Vernunft. Wenn Du also, o Begierde, sagst, dass Du verschiedene Substanzen bemerkst, so sage ich Dir, es ist falsch; denn klar sehe ich, dass es nur eine einzige giebt, welche durch sich selbst besteht und Subjekt aller andern Attribute ist. Wenn Du aber das Körperliche und das Verständige in Hinsicht der davon abhängigen Modi Substanzen nennen willst, nun so musst Du sie dann auch Modi nennen in Hinsicht der Substanz, von welcher sie abhangen[1]), denn als durch sich bestehend werden sie nicht von Dir begriffen; und auf diese Weise, wie das Wollen, Fühlen, Begreifen, Lieben u. s w. verschiedene Modi dessen sind, was Du die denkende Substanz nennst, die Du alle zusammenbringst, und aus welchen Allen Du Eins machst, — so schliesse ich aus Deiner eigenen Darlegung, dass die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken mitsammt anderen unendlichen Attributen — oder nach Deiner Ausdrucksweise andern Substanzen — nichts Anderes sind als Modi des einzigen, ewigen, unendlichen, durch sich selbst bestehenden Wesens; und aus diesem Allem setzen wir als bewiesen ein Einziges oder eine Einheit, ausser welcher man sich kein Ding vorstellen kann.

Begierde. In dieser Deiner Redeweise bemerke ich, wie mich dünkt, eine sehr grosse Verwirrung, denn Du scheinst anzunehmen, dass das Ganze etwas ausser seinen Theilen oder ohne dieselben sei, was fürwahr ungereimt ist, da alle Philosophen einstimmig erklären, dass das Ganze nur ein zweites Axiom[2]), und in der Natur ausser dem menschlichen Begriffe nichts sei. Ausserdem verwechselst Du auch, wie ich aus Deinem Beispiele abnehme, das Ganze mit der Ursache; denn wie ich sage, besteht das Ganze nur aus seinen Theilen oder durch dieselben, und so geschieht es, dass Du Dir die denkende Kraft als ein Ding vorstellst, von welchem der Verstand,

---

[1]) In der holl. Handschrift steht „Substanzen", was irrthümlich für „Substanz" gesetzt worden zu sein scheint.
(A. d. Ue.)

[2]) Vgl. Spinoza's Ethik. Buch II. Lehrs. 40. Anm. 1.
(A. d. Ue.)

die Liebe u. s. w. abhängt. Du kannst sie aber nicht ein Ganzes nennen, sondern nur eine Ursache der von Dir schon genannten Wirkungen.

Vernunft. Ich sehe schon, wie Du alle Deine Freunde gegen mich zusammenrufst, und so dasjenige, was Du mit Deinen falschen Gründen nicht zu bewerkstelligen vermocht hast, nun durch Doppelsinnigkeit der Worte zu vollbringen trachtest, wie gemeiniglich das Thun derer ist, welche sich gegen die Wahrheit stemmen. Doch soll es Dir nicht gelingen, durch dieses Mittel die Liebe zu Dir zu ziehen. Du sagst also, dass die Ursache, sofern sie die Urheberin der Wirkungen ist, deshalb ausser ihnen sein müsse, und diess sagst Du darum, weil Du nur von der übergehenden[1]) und nicht von der immanenten Ursache weist, welche letztere durchaus nichts ausser sich hervorbringt. So wird z. B. der Verstand, welcher die Ursache seiner Begriffe ist, deswegen auch von mir, sofern oder hinsichtlich dessen, dass seine Begriffe von ihm abhangen[2]), eine Ursache, und wiederum in Hinsicht dessen, dass er aus seinen Begriffen besteht, ein Ganzes genannt. Also ist auch Gott für seine Wirkungen oder Geschöpfe keine andere als eine immanente Ursache und zugleich ein Ganzes im Sinne der zweiten Bemerkung.

Zweite Unterredung

einerseits zur Unterstützung des vorhergehenden, andererseits des folgenden zweiten Theiles dienend, zwischen Erasmus und Theophilus.

Erasmus. Ich habe Dich, o Theophilus, sagen hören, dass Gott die Ursache aller Dinge ist, und ferner, dass er keine andere als eine immanente Ursache sein kann. Wenn er nun die immanente Ursache aller Dinge

---

[1]) Holländ.: overgaande, also lat.: transeunte; cf. Eth. Buch I. Lehrs. XVIII. (A. d. Ue.)

[2]) Hier hat die holländische Lesart als offenbar unrichtig aufgegeben und durch obigen Ausdruck ersetzt werden müssen. (A. d. Ue.)

ist, wie kannst Du ihn dann die entferntere Ursache nennen? Denn das ist bei einer immanenten Ursache doch unmöglich.

Theophilus. Wenn ich gesagt habe, dass Gott die entferntere Ursache ist, so wird dies von mir nur in Hinsicht derjenigen Dinge gesagt, welche Gott ohne irgend welche andere Mittel, als allein sein Dasein, unmittelbar hervorgebracht hat, nicht aber, dass ich ihn schlechthin die entferntere Ursache genannt habe, was Du auch aus meinen Worten klärlich hättest abnehmen können; denn ich habe auch gesagt, dass wir ihn in gewisser Weise die entferntere Ursache nennen können.

Erasmus. Ich verstehe nun hinlänglich, was Du mir sagen willst, bemerke aber auch, dass Du gesagt hast, das Produkt der innerlichen[1]) Ursache bleibe mit seiner Ursache dergestalt vereinigt, dass sie mit ihr zusammen ein Ganzes ausmacht; und wenn dies so ist, so kann Gott, wie mich dünkt, keine immanente Ursache sein; denn wenn er und das, was von ihm hervorgebracht ist, zusammen ein Ganzes ausmachen, so legst Du Gott das eine Mal mehr Wesen bei als das andere Mal. Ich bitte Dich, entferne mir dieses Bedenken.

Theophilus. Willst Du, Erasmus, aus dieser Verwirrung herauskommen, so erwäge wohl, was ich Dir nun sagen werde. Das Wesen eines Dinges nimmt durch seine Vereinigung mit einem andern Dinge nicht zu, mit dem es ein Ganzes ausmacht, sondern das erstere bleibt im Gegentheil dabei unverändert[2]). Damit Du mich besser verstehen sollst, will ich Dir ein Beispiel geben. Ein Bildhauer hat nach dem Bilde der Theile eines menschlichen Körpers verschiedene Figuren aus Holz gemacht; er nimmt von diesen diejenige, welche die Form einer menschlichen Brust hat, und fügt sie mit einer andern zusammen, welche die Form eines mensch-

---

[1]) Im Holländischen: van de innerlyke oorzaak, statt des sonst gewöhnlichen inblyvende. (A. d. Ue.)

[2]) Das Holländische hat „onveranderlyk“, wohl aus dem lateinischen immutata, wie auch van Vloten übersetzt. Daher im Deutschen unverändert statt unveränderlich. (A. d. Ue.)

lichen Kopfes hat, und macht aus diesem Bilde ein Ganzes, welches den obersten Theil des menschlichen Körpers darstellt. Sollen wir nun darum sagen, dass das Wesen des Kopfes durch seine Vereinigung mit der Brust zugenommen hat? Das wäre falsch; denn es ist dasselbe, welches es vorher war. Zu mehrerer Klarheit will ich Dir noch ein anderes Beispiel geben, nämlich die Vorstellung, welche ich von einem Dreieck habe, und eine andere durch die Verlängerung eines der Winkel (desselben) entstandene, welcher verlängerte oder sich verlängernde Winkel nothwendig den beiden ihm gegenüberstehenden innern Winkeln gleich ist u. s. w. Diese Vorstellungen, sage ich, haben eine neue Vorstellung hervorgebracht, dass nämlich die drei Winkel eines Dreiecks zween rechten Winkeln gleich sind, welche Vorstellung mit der ersten so vereinigt ist, dass sie ohne dieselbe nicht bestehen noch begriffen werden kann. [Von allen Vorstellungen nun, die ein Jeder hat, bilden wir ein Ganzes oder, was dasselbe ist, ein Gedankenwesen, welches wir den Verstand nennen.] [1]) Siehst Du nun wohl, dass, obschon jene neue Vorstellung sich mit der vorhergehenden vereinigt, deswegen doch in dem Wesen dieser vorhergehenden keine Veränderung geschieht, sondern sie im Gegentheil ohne die mindeste Veränderung bleibt? Dasselbe kannst Du auch an einer jeglichen Vorstellung bemerken, welche Liebe in sich hervorbringt, welche Liebe in keinerlei Weise das Wesen der Vorstellung verstärkt. Wozu aber so viele Beispiele anführen, da Du selbst an demjenigen Beispiele, wovon wir eben reden, es klärlich erkennen kannst. Ich habe deutlich gesagt, dass alle Attribute, die von keiner anderen Ursache abhangen, und welche zu definiren kein Geschlechtsbegriff nöthig ist, zum Wesen Gottes gehören, und da die geschaffenen Dinge ein Attribut zu setzen nicht im Stande sind, so wird durch diese

---

[1]) Dieser Satz, welcher in auffallender Weise den Zusammenhang unterbricht, muss als ein Einschiebsel angesehen werden, zumal es am Schluss der [illegible] Theophilus heisst: „Dazu kommt, dass das [illegible]ken-wesen ist, u. s. w.“ (A. d. Ue.)

das Wesen Gottes auch nicht vermehrt, so eng sie auch mit demselben vereinigt sein mögen. Dazu kommt, dass das Ganze nur ein Gedankenwesen ist und von dem Allgemeinen sich nur dadurch unterscheidet, dass das Allgemeine aus verschiedenen nicht vereinigten Individuen derselben Art, das Ganze aber aus verschiedenen vereinigten Individuen gebildet wird, und auch darin, dass das Allgemeine nur Theile derselben Art begreift, das Ganze aber Theile sowohl derselben als verschiedener Art.

Erasmus. Was dies anbelangt, hast Du mir Genüge gethan. Aber ausserdem hast Du noch gesagt, dass das Produkt einer innerlichen Ursache nicht vergehen kann, so lange deren Ursache dauert, was, wie ich wohl sehe, gewiss wahr ist. Aber wenn es sich so verhält, wie kann Gott dann noch die immanente Ursache aller Diuge sein, da doch viele Dinge zu Grunde gehen? Zwar wirst Du nun Deiner früheren Unterscheidung gemäss sagen, dass Gott eigentlich (nur [1]) die Ursache solcher Produkte ist, die er unmittelbar ohne irgend welche andere Mittel als seine Attribute allein hervorgebracht hat, und dass diese, so lange ihre Ursache dauert, dann auch nicht vergehen können, dass Du dagegen Gott nicht die immanente Ursache solcher Produkte nennst, deren Dasein nicht unmittelbar von ihm abhängt, sondern die von irgend einem andern Dinge stammen, während freilich[2]) ihre Ursachen ohne Gott und ausser ihm nicht wirken und nicht wirken können; und welche darum denn auch, da sie nicht unmittelbar von Gott hervorgebracht sind, zu Grunde gehen können. Doch genügt mir dies nicht, denn ich sehe Dich schliessen, dass der menschliche Verstand unsterblich ist, weil er ein Produkt ist, das Gott in sich selbst hervorgebracht hat. Nun ist unmöglich, dass, um einen solchen Verstand hervorzubringen, mehr nöthig war, als allein die Attribute Gottes, denn, um ein Wesen von so hervorragender Vollkommenheit zu sein, muss es ebenso wie

---

[1]) Zusatz der Uebersetzung. (A. d. Ue.)

[2]) Das Holländische: als alleen vor zo veel (solum quatenus) muss sich aufs vorletzte Satzglied beziehen, daher obige Uebersetzung gewählt wurde. (A. d. Ue.)



alle andern Dinge, die unmittelbar von Gott abhangen, von Ewigkeit geschaffen sein. Und so habe ich Dich auch sagen hören, wenn ich mich nicht irre. Und wenn dies sich so verhält, wie willst Du dies entscheiden, ohne eine Schwierigkeit übrig zu lassen?

Theophilus. Es ist wahr, Erasmus, dass diejenigen Dinge, welche, um da zu sein, keines Andern bedürfen, als der Attribute Gottes, unmittelbar durch ihn von Ewigkeit geschaffen sind. Es muss aber bemerkt werden, dass, obschon zum Dasein eines Dinges eine besondere Modifikation und Etwas ausser den Attributen Gottes nothwendig erfordert wird, Gott darum doch nicht ein Ding unmittelbar hervorbringen zu können aufhöre. Denn von den nothwendigen Dingen, welche zum Dasein eines Dinges erforderlich sind, sind einige dazu, dass sie das Ding hervorbringen, und andere, dass das Ding hervorgebracht werden könne, wie z. B.: will ich in einem gewissen Zimmer Licht haben, so stecke ich ein solches an, und dies erleuchtet durch sich selbst das Zimmer, oder ich öffne das Fenster, welche Oeffnung zwar nicht selbst Licht macht, aber doch zuwege bringt, dass das Licht in das Zimmer hineinkommen kann; und ebenso wird zur Bewegung eines Körpers ein anderer Körper erfordert, welcher alle die Bewegung haben muss, die von ihm auf den andern Körper übergeht. Um aber in uns eine Vorstellung von Gott hervorzubringen, wird kein anderes besonderes Ding erfordert, welches dasjenige besässe, was in uns hervorgebracht wird, als allein ein solcher Körper in der Natur, dessen Vorstellung nothwendig ist, um Gott unmittelbar zu zeigen. Diess hast Du auch aus meinen Worten abnehmen können. Denn ich habe gesagt, dass Gott allein durch sich selbst und nicht durch irgend etwas Anderes erkannt wird. Das aber sage ich Dir, dass, so lange wir nicht von Gott eine so klare Vorstellung haben, welche uns dergestalt mit ihm vereinigt, dass sie uns Etwas ausser ihm zu lieben nicht zulässt, wir nicht behaupten können, mit Gott wahrhaftig vereinigt zu sein und so unmittelbar von ihm abzuhangen.

Dasjenige nun, was Du noch zu fragen haben magst, lass für ein ander Mal übrig; die Zeit fordert mich gegenwärtig zu etwas Anderem. Lebe wohl.



Erasmus. Für jetzt nichts; ich werde mich aber mit demjenigen, was Du mir jetzt gesagt hast, bis zu einer ferneren Gelegenheit beschäftigen und Dich Gott befehlen.

Kapitel III.

(Dass Gott die Ursache von Allem ist.)

Wir wollen nun anfangen, von den Attributen (Gottes) zu handeln, welche wir ihm eigen[1]) genannt haben, und zuerst, auf welche Weise Gott die Ursache von Allem ist.

Vorher schon haben wir gesagt, dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, und dass Gott ein Wesen ist, von dem alle Attribute ausgesagt werden; woraus klärlich folgt, dass alle andern Dinge ohne ihn oder ausser ihm nicht bestehen, noch begriffen werden können. Deshalb mögen wir denn auch mit vollem Rechte[2]) sagen, dass Gott die Ursache von Allem ist.

In Anbetracht nun, dass man gewohnt ist, die wirkende Ursache in acht Theile zu zerlegen, wollen wir einmal untersuchen, wie und auf welche Weise Gott eine Ursache ist.

1) Sagen wir also, dass er die ausfliessende oder darstellende Ursache seiner Werke ist und, sofern eine Wirkung geschieht, die thätige oder wirkende Ursache, welches wir, da es correlata sind, als eins setzen.

---

[1]) Die folgenden werden Gott eigen genannt, weil sie nichts Anderes sind als Beiwörter, die ohne ihre Hauptwörter nicht verstanden werden können. Denn Gott würde zwar ohne sie nicht Gott sein, aber er ist doch nicht durch sie Gott, denn sie geben nichts Substantielles an, woraus Gott allein besteht. (A. d. h. M.)

[2]) Dieser Ausdruck wurde gewählt, weil das holländische „met alle reeden“ aus dem lateinischen „omni ratione“ geflossen zu sein scheint. (A. d. Ue.)

2) Ist er die immanente und nicht vorübergehende Ursache, in Anbetracht, dass er Alles in sich selbst und nichts ausser sich wirkt, da nichts ausser ihm ist.

3) Gott ist die freie und nicht die natürliche Ursache, wie wir dies ganz deutlich zeigen werden und klar machen, wann wir darüber handeln werden, ob Gott das, was er thut, zu thun unterlassen kann; wobei dann zugleich erklärt werden soll, worin die wahre Freiheit besteht.

4) Gott ist Ursache aus sich selbst und nicht aus Zufall, was aus der Abhandlung über die Vorherbestimmung besser erhellen wird.

5) Gott ist die vorzügliche Ursache seiner Werke, die er unmittelbar geschaffen hat, als da ist die Bewegung im Stoffe u. s. w.; wobei die weniger vorzügliche Ursache nicht stattfinden kann, da diese immer in den besonderen Dingen ist, wie wenn er durch einen heftigen Wind das Meer trocknet, und so weiter in allen besondern Dingen, die es in der Natur giebt. Die minder vorzügliche veranlassende Ursache ist in Gott nicht, weil ausser ihm nichts ist, das ihn drängen könnte. Aber die disponirende Ursache ist seine Vollkommenheit selbst, durch welche er sowohl Ursache seiner selbst, als folglich auch aller andern Dinge ist.

6) Gott ist allein die erste oder beginnende Ursache, wie aus unserm vorhergehenden Beweise erhellt.

7) Gott ist auch die allgemeine Ursache, jedoch nur in Hinsicht darauf, dass er verschiedene Werke hervorbringt. Sonst kann es nie gesagt werden, denn er bedarf Niemandes, um Produkte hervorzubringen.

8) Gott ist die nächste Ursache der Dinge, die unendlich und unveränderlich sind, und von denen wir sagen, dass sie von ihm unmittelbar geschaffen sind. Aber die letzte Ursache ist er und gewissermassen aller besonderen Dinge.

Kapitel IV.

(Von Gottes nothwendigem Wirken.)

Dass Gott das, was er thut, zu thun unterlassen könne, verneinen wir, und werden dies auch beweisen, wenn wir von der Vorherbestimmung handeln, wo wir zeigen werden, dass alle Dinge von ihren Ursachen nothwendig abhangen. Aber es wird dies auch zweitens aus Gottes Vollkommenheit bewiesen, weil es ohne allen Zweifel wahr ist, dass Gott Alles ebenso vollkommen hervorbringen kann, wie es in seiner Vorstellung begriffen ist, und gleichwie die Dinge, die von ihm verstanden werden, nicht vollkommener von ihm verstanden werden können, als er sie versteht, ebenso können auch alle Dinge nur so vollkommen von ihm hervorgebracht werden, dass sie von ihm nicht vollkommener hervorgebracht werden können. Zweitens, wenn wir schliessen, dass Gott das, was er gethan hat, zu thun nicht habe unterlassen können, so folgern wir dies aus seiner Vollkommenheit, da in Gott das, was er thut, zu unterlassen, eine Unvollkommenheit sein würde, ohne doch in Gott die minder vorzügliche veranlassende Ursache zu setzen, die ihn zum Thun bewogen haben sollte — denn dann wäre er nicht Gott.

Doch nun entsteht wieder die Streitfrage, nämlich, ob Gott Alles das, was in seiner Vorstellung ist und was er so vollkommen thun kann, ob er das, sage ich, zu thun auch unterlassen könne, und ob es zu unterlassen in ihm eine Vollkommenheit ist. Nun sagen wir, dass weil Alles, was geschieht, von Gott gethan wird, es auch nothwendigerweise von ihm vorherbestimmt sein müsse, da er sonst veränderlich wäre, was in ihm eine grosse Unvollkommenheit sein würde; und dass diese Vorherbestimmtheit durch ihn von aller Ewigkeit her sein müsse, in welcher Ewigkeit es kein Vor oder Nach giebt. Daraus folgt sicher, dass Gott von vornherein auf keine andere Art die Dinge habe vorherbestimmen können, als sie von Ewigkeit her bestimmt sind, und dass Gott weder vor dieser noch ohne diese Beschränkung habe sein können. Wenn ferner Gott etwas zu thun unterlassen

sollte, so müsste dies aus einer Ursache in ihm oder aus keiner Ursache geschehen: ist jenes der Fall, so muss er nothwendigerweise es zu thun unterlassen, wenn nicht, so muss er es nothwendigerweise nicht unterlassen, wie an sich klar ist. Weiter ist es eine Vollkommenheit in einem geschaffenen Dinge, zu sein und von Gott verursacht zu sein, denn von allen Unvollkommenheiten ist das Nichtsein die grösste Unvollkommenheit, und da das Heil und die Vollkommenheit aller Dinge der Wille Gottes ist, so würde freilich auch, wenn Gott wollte, dass diese Sache nicht wäre, deren Heil und Vollkommenheit in dem Nichtsein bestehen, was aber sich selbst widerpricht. Wir behaupten also, Gott könne nicht unterlassen zu thun, was er thut, was Einige für eine Lästerung und Verkleinerung Gottes erachten. Doch diese Rede kommt daher, dass nicht recht begriffen wird, worin die wahre Freiheit besteht, welche keineswegs, wie Jene wähnen, darin besteht, etwas Gutes oder Böses thun oder unterlassen zu können; sondern die wahre Freiheit ist allein oder nichts Anderes, als die erste Ursache, die von nichts Anderem gedrängt oder gezwungen wird und durch ihre Vollkommenheit allein Ursache aller Vollkommenheit ist; und dass folglich Gott, wenn er Jenes zu thun unterlassen könnte, nicht vollkommen sein würde. Denn das Gutthun oder die Vollkommenheit in dem, was er hervorbringt, zu unterlassen, könnte[1]) in ihm nur aus Mangel stattfinden. Dass also Gott die einzige freie Ursache ist, ist nicht allein aus dem klar, was wir gesagt haben, sondern auch daraus, dass es nämlich ausser ihm keine äussere Ursache giebt, die ihn zwingen oder nöthigen könnte, welches Alles bei den geschaffenen Dingen nicht stattfindet.

Hiergegen wird auf folgende Weise argumentirt. Das Gute ist darum allein gut, weil Gott es will, und da sich dieses so verhält, kann er freilich wohl bewirken, dass das Böse gut sei. Doch schliesst diese Argumentation gerade so bündig, als ob ich sagte: weil Gott will, dass er Gott

[1]) Im Holländischen: kan; doch tritt der Sinn bei obiger Uebersetzung besser hervor. (A. d. Ue.)

sei, darum ist er Gott; also ist es in seiner Macht, kein Gott zu sein, was doch die Ungereimtheit selber ist. Ferner, wenn die Menschen Etwas thun, und man sie fragt, warum sie es thun, so ist die Antwort, weil die Gerechtigkeit es so erheischt. Fragt man dann, warum die Gerechtigkeit oder besser die erste Ursache Alles dessen, was gerecht ist, es so erheischt, so muss die Antwort sein, dass die Gerechtigkeit es so will. Aber kann denn die Gerechtigkeit wohl unterlassen, gerecht zu sein? Keineswegs, denn dann könnte sie nicht Gerechtigkeit sein. Diejenigen aber, welche sagen, dass Gott alles dasjenige, was er thut, deshalb thut, weil es in sich selbst gut ist, diese, sage ich, werden möglicherweise denken, mit uns nicht verschiedener Meinung zu sein. Jedoch ist's davon noch fern, da sie Etwas Gott voranstellen, dem er verpflichtet oder verbunden sein soll, nämlich eine Ursache, die da fordert, dass dieses gut und wieder jenes gerecht ist und sein soll.

Wiederum entsteht nun die Streitfrage, ob nämlich Gott, wenngleich alle Dinge von ihm auf eine andere Weise von Ewigkeit her geschaffen oder angeordnet und vorher bestimmt worden wären, als sie nun sind, ob er dann, sage ich, ebenso vollkommen sein würde. Darauf dient zur Antwort, dass, wenn die Natur von aller Ewigkeit her auf eine andere, als die nun stattfindende Weise geschaffen worden wäre, nach der Lehre derer, die Gott Willen und Verstand zuschreiben, nothwendig auch folgen müsste, dass Gott alsdann Beides, einen andern Willen und einen andern Verstand, damals gehabt haben müsste, in Folge dessen er es anders gemacht haben würde; und so ist man denn gezwungen zu urtheilen, dass Gott jetzt anders sich verhalte[1]), als damals, und damals anders, als jetzt, so dass wir, wenn wir setzen, er sei jetzt das Allervollkommenste, gezwungen sind zu sagen, dass er es dann nicht wäre, wenn er Alles anders schüfe.

Alles dieses nun, da es sehr handgreifliche Ungereimtheiten in sich enthält, kann keineswegs auf Gott,

[1]) Im Holländischen: gesteld is, wahrscheinlich aus dem lateinischen sese habere, da Spinoza schwerlich „constitutum esse" von Gott schrieb. (A. d. Ue.)

der von vornherein in alle Ewigkeit unveränderlich ist. gewesen ist und bleiben wird, passen. Es wird dies ferner von uns aus der Definition bewiesen, die wir von der freien Ursache gegeben haben, welche nicht darin besteht, Etwas thun und lassen zu können, sondern allein darin, von nichts Anderm abzuhangen; so dass Alles, was Gott thut, von ihm als von der allerfreiesten[1]) Ursache gethan und hervorgebracht wird. Wenn er nun die Dinge von vornherein anders, als sie jetzt sind, gemacht hätte, so müsste wohl folgen, dass er zu einer Zeit unvollkommen gewesen wäre, was falsch ist. Denn da Gott die erste Ursache aller Dinge ist, so muss Etwas in ihm sein, wodurch er dasjenige thut, was er thut und zu thun nicht unterlassen kann. Wenn wir nun sagen, dass die Freiheit nicht darin besteht, Etwas zu thun oder nicht zu thun, und weil wir weiter gezeigt haben, dass dasjenige, was ihn etwas thun macht, nichts Anderes sein kann, als seine eigene Vollkommenheit selbst, so schliessen wir, dass wenn es nicht seine Vollkommenheit wäre, die ihn solches thun machte, die Dinge nicht sein oder geworden sein würden, um das zu sein, was sie nun sind. Dies ist ebensoviel, als wenn man sagte: Wenn Gott unvollkommen wäre, so würden die Dinge anders sein, als sie jetzt sind.

So viel von dem ersten Attribut Gottes. Wir werden nun zu Gottes zweitem Attribut übergehen, das wir in Gott eigen nennen, und zusehen, was wir darüber zu sagen haben, und so weiter bis zum Ende.

Kapitel V.

(Von Gottes Vorsehung.)

Das zweite Attribut Gottes, das wir ihm eigen nennen, ist die Vorsehung, welche für uns nichts Anderes ist, als das Streben, was wir in der ganzen Natur und in allen besonderen Dingen finden, auf die Erhaltung und

[1]) Im Holländischen steht allerwyste (van Vloten übersetzt daher sapientissima) doch ist dafür wohl zweifellos allervryste zu setzen, welche Lesart ich denn auch ohne Weiteres angenommen habe. (A. d. Ue.)

Bewahrung seines eigenen Seins auszugehen. Denn es ist offenbar, dass kein Ding aus seiner eigenen Natur nach seines Selbstes Vernichtung trachten kann, sondern dass im Gegentheil jedes Ding in sich das Streben hat, sich selbst in seinem Zustande zu erhalten und zu einem besseren zu bringen. So dass wir nun auf Grund dieser unserer Definition eine allgemeiue und eine besondere Vorsehung annehmen. Die allgemeine Vorsehung ist die, durch welche ein jedes Ding, sofern es ein Theil der ganzen Natur ist, hervorgebracht und unterhalten wird. Die besondere Vorsehung ist das Streben, die ein jedes besondere Ding hat, sein eigenes Sein zu bewahren, insofern es nicht als ein Theil der Natur, sondern als ein Ganzes aufgefasst wird. Dies kann mit folgendem Beispiel erläutert werden. Für alle Glieder eines Menschen wird, sofern sie Theile des Menschen sind, Vorsehung und Fürsorge geübt, was die allgemeine Vorsehung ist; und die besondere Vorsehung ist das Streben, das ein jedes besondere Glied als ein Ganzes und nicht als ein Theil des Menschen hat, seine eigne Wohlfahrt zu bewahren und zu erhalten.

Kapitel VI.

(Von Gottes Vorherbestimmung.)

Das dritte Attribut Gottes ist, sagen wir, die göttliche Vorherbestimmung.

1. Bereits haben wir bewiesen, dass Gott das, was er thut, zu thun nicht unterlassen kann; dass er nämlich Alles so vollkommen geschaffen hat, dass es nicht vollkommener sein kann. 2. Und ferner, dass kein Ding ohne ihn bestehen oder begriffen werden kann.

Es muss nun untersucht werden, ob es in der Natur zufällige Dinge giebt, nämlich ob es Dinge giebt, die geschehen und auch nicht geschehen können.

Zweitens, ob es wohl irgend ein Ding giebt, bei dem wir nicht fragen können, warum es sei.

Dass es aber keine zufälligen Dinge giebt, beweisen wir so:

Von dem, welches zu sein keine Ursache hat, ist unmöglich, dass es sei. Nun hat Etwas, das zufällig ist, keine Ursache. Folglich —

Der Obersatz ist über allem Streit. Den Untersatz beweisen wir so:

Wenn Etwas, das zufällig ist, eine bestimmte und gewisse Ursache, zu sein, hat, muss es auch nothwendig sein. Nun ist es widersprechend, das Etwas zugleich zufällig und nothwendig ist. Also —

Vielleicht wird Jemand sagen, dass etwas Zufälliges zwar keine bestimmte und gewisse Ursache, wohl aber eine zufällige habe. Wenn dies so wäre, so müsste es entweder im vertheilten oder im zusammengesetzten Sinne stattfinden, dass nämlich entweder das Dasein der Ursache, nicht sofern sie Ursache ist, zufällig ist, oder dass es zufällig ist, dass dasjenige, welches in der Natur nothwendig ist, eine Ursache davon sein soll, dass das zufällige Etwas geschieht. Doch Beides, das Eine wie das Andere, ist falsch, denn was das Erste anbelangt, so muss, wenn das Zufällige darum zufällig ist, weil seine Ursache zufällig ist, die Ursache wiederum auch zufällig sein, weil die Ursache, die sie verursacht hat, auch zufällig ist, und so fort ins Unendliche. Und weil wir oben schon bewiesen haben, dass Alles nur von einer einzigen Ursache abhängt, so müsste dann auch diese Ursache zufällig sein, was offenbar falsch ist.

Was das Zweite anbelangt, so war es, wenn die Ursache nicht mehr bestimmt war, das Eine als das Andere hervorzubringen, d. h. dies Etwas hervorzubringen oder hervorzubringen zu unterlassen, auch überhaupt unmöglich, dass sie es sowohl hervorbringen als auch hervorzubringen unterlassen konnte, was widersprechend ist.

Was nun den obigen zweiten Punkt anlangt, dass es in der Natur nichts gebe, wovon man nicht fragen kann, warum es sei, so geben wir damit kund, dass wir zu untersuchen haben, durch welche Ursache Etwas wirklich ist; denn wenn sie nicht wäre, wäre es jenem Etwas unmöglich zu sein.

Diese Ursache nun müssen wir entweder in dem Dinge oder ausser demselben suchen. Wenn man aber nach der Regel fragt, um diese Untersuchung zu führen, so sagen wir, dass überhaupt keine nöthig zu sein scheint, denn wenn das Dasein zur Natur des Dinges gehört, so ist es sicher, dass wir dann die Ursache nicht ausser ihm suchen müssen. Wenn es sich aber mit diesem Etwas nicht so verhält, so müssen wir die Ursache freilich ausser ihm suchen. Da nun das Erste Gott allein zukommt, so wird damit bewiesen (wie wir solches vorher schon gethan haben), dass nämlich Gott allein die erste Ursache von Allem ist. Und hieraus erhellt dann ferner, dass dieser und jener Wille des Menschen (denn das Dasein des Willens gehört nicht zu seinem Wesen) auch eine äussere Ursache haben müsse, von der er nothwendig bestimmt wird. Dass diess so sei, erhellt denn auch aus dem Allen, was wir in diesem Kapitel gesagt haben, und es wird noch mehr erhellen, wenn wir im zweiten Theil von der Freiheit des Menschen handeln und sprechen werden.

Diesem Allen wird von Anderen eingeworfen: Wie ist es möglich, dass Gott, der aufs Höchste vollkommen und die einzige Ursache, Anordner und Fürsorger von Allem genannt wird, zulasse, dass trotz dessen überall eine solche Verwirrung in der Natur erblickt werde? Und auch, warum er den Menschen nicht so geschaffen habe, dass er nicht sündigen konnte?

Das Erste anlangend, dass Verwirrung in der Natur ist, so kann dies nicht mit Recht behauptet werden, da Niemanden alle Ursachen der Dinge bekannt sind, so dass er darüber urtheilen könnte. Dieser Einwurf entsteht aber aus derjenigen Unwissenheit, der zufolge allgemeine*) Vorstellungen aufgestellt werden, mit denen, so meint man, die besonderen Dinge übereinstimmen müssen, um vollkommen zu sein. Diese Vorstellungen werden dann in den Verstand Gottes gesetzt, wie viele Nachfolger Plato's gesagt haben, dass nämlich diese allgemeinen Vorstellungen (wie Vernünftig, Thier und dergleichen) von Gott geschaffen seien. Und obschon die, welche Aristoteles folgen, dagegen bemerken, dass diese

*) d. h. abstrakte. (A. d. Ue.)

Dinge keine wirklichen, sondern nur Gedankenwesen sind, so werden sie doch häufig von ihnen als wirkliche Dinge betrachtet, da sie deutlich erklärt haben, dass seine Vorsehung sich nicht auf die besonderen Dinge, sondern allein auf die Arten erstreckt, wie z. B. dass Gott seine Vorsehung nie über den Bucephalus u. s. w., sondern allein über das ganze Pferdegeschlecht gehabt habe. Sie sagen auch, dass Gott keine Wissenschaft von den besonderen und vergänglichen Dingen habe, dagegen wohl von den allgemeinen, die nach ihrer Meinung unvergänglich sind. Doch haben wir dies bei ihnen mit Recht für Unwissenheit anzusehen, weil nur alle besonderen Dinge eine Ursache haben, nicht aber die allgemeinen, da diese nichts sind.

Ist Gott also allein die Ursache und Vorsehung der besonderen Dinge, so würden auch die besonderen Dinge, wenn sie mit einer anderen Natur übereinstimmen müssten, nicht mit ihrer eigenen Natur übereinstimmen können und folglich nicht das sein, was sie in Wahrheit sind. Wenn Gott z. B. alle Menschen so geschaffen hätte, wie Adam vor dem Sündenfall, so hätte er dann auch nur Adam und nicht Petrus noch Paulus geschaffen, während es im Gegentheil die rechte Vollkommenheit in Gott ist, dass er allen Dingen vom kleinsten bis zum grössesten ihre Wesenheit giebt oder, um es besser auszudrücken, alles auf vollkommene Weise in sich selbst hat.

Was das Andere anbelangt, warum Gott die Menschen nicht so geschaffen habe, dass sie nicht sündigen, so dient darauf zur Antwort, dass Alles, was auch von der Sünde gesagt wird, nur allein in Hinsicht auf uns gesagt wird, sofern wir nämlich zwei Dinge miteinander oder unter verschiedenen Hinsichten vergleichen, wie, wenn z. B. Jemand ein Uhrwerk geschickt gemacht hat, zu schlagen und die Stunden anzuzeigen, und dies Werk mit der Absicht des Verfertigers wohl übereinkommt, man sagt, es sei gut; und wo nicht, so sagt man, es sei schlecht: dennoch kann es selbst (im letzteren Falle)[1] auch gut sein, wenn es nur des Verfertigers Absicht gewesen war, es verwirrt und zu unrechter Zeit schlagen zu machen.

[1]) Zusatz des Uebersetzers. (A. d. Ue.)

Wir schliessen also und sagen, dass Petrus nothwendig mit der Vorstellung von Petrus und nicht mit der des Menschen (überhaupt)[1]) übereinkommen müsse, und dass gut und schlecht und Sünde nichts Anderes, als Modi des Denkens seien und nicht Dinge oder Etwas, das Dasein hat, wie wir dies vielleicht im Folgenden noch weitläufiger zeigen werden. Denn alle Dinge und Handlungen, die es in der Natur giebt, sind vollkommen.

Kapitel VII.

(Von den Attributen, die Gott nicht zugehören.)

Wir wollen jetzt von denjenigen Attributen[2]) zu sprechen anfangen, welche gemeiniglich Gott beigelegt werden und ihm doch nicht zugehören, wie auch von denen, durch welche man Gott zu beweisen sucht, aber vergeblich, und ferner von den Gesetzen der richtigen Definition.

Um dies zu thun, werden wir uns nicht viel um die Phantasiebilder bekümmern, welche die Menschen gemeiniglich von Gott haben, sondern nur kurz untersuchen, was die Philosophen uns davon zu sagen

---

[1]) Zusatz des Uebersetzers. (A. d. Ue.)

[2]) Was die Attribute anlangt, aus welchen Gott besteht, so sind diese nichts als unendliche Substanzen, von denen eine jede selbst unendlich vollkommen sein muss. Dass diess nothwendig so sein müsse, davon überzeugt uns klar und deutlich die Vernunft; doch dass von allen diesen unendlichen (Attributen)*) uns bis jetzt nur zwei durch ihr eigenes Wesen bekannt sind, ist wahr, und diese sind Denken und Ausdehnung. Alles ferner, was Gott gemeiniglich zugeschrieben wird, sind nicht Attribute, sondern nur gewisse Modi, die ihm beigelegt werden mögen, sei es in Betreff von Allem, d. h. aller seiner Attribute, sei es in Betreff eines Attributes: in Betreff aller, wie dass er ewig, durch sich selbst bestehend, unendlich, Ursache von Allem, unveränderlich sei; in Betreff eines, wie dass er allwissend, weise u. s. w. sei, was zum Denken; und wieder, dass er überall sei, Alles erfülle u. s. w., was zur Ausdehnung gehört. (A. d. h. M.)

*) Zusatz des Uebersetzers. (A. d. Ue.)

wissen. Diese nun haben Gott als ein durch sich selbst bestehendes Wesen definirt, als Ursache aller Dinge, allwissend, allmächtig, ewig, einfach, unendlich, das höchste Gut, von unendlicher Barmherzigkeit u. s. w. Doch bevor wir an diese Untersuchung gehen, wollen wir vorher zusehen, was sie uns zugeben.

Zuerst sagen sie, dass von Gott keine wahre oder regelrechte Definition gegeben werden kann, weil nach ihnen jede Definition nur aus Geschlecht und (specifischem) Unterschied bestehen kann; und da Gott keine Species irgend eines Geschlechtsbegriffes sei, so könne er auch nicht richtig oder regelrecht definirt werden.

Zum Andern sagen sie, Gott könne nicht definirt werden, weil die Definition den Gegenstand rein für sich und bejahend darstellen muss, und da wir nun nach ihrer Behauptung von Gott nicht bejahender, sondern nur verneinender Weise Etwas wissen können, so soll deshalb von Gott keine regelrechte Definition gegeben werden können.

Ausserdem wird von ihnen noch gesagt, dass Gott niemals *a priori* bewiesen werden kann, weil er keine Ursache hat, sondern nur auf wahrscheinliche Art oder aus seinen Wirkungen.

Da sie uns mit diesen ihren Aufstellungen genugsam an die Hand geben, dass sie eine sehr kleinliche und geringfügige Erkenntniss von Gott haben, so wollen wir denn nun ihre Definition untersuchen.

Zuerst sehen wir nicht, dass sie uns irgend welche Attribute oder Eigenschaften geben, durch welche der Gegenstand (nämlich Gott) erkannt wird, was er ist,[1]) sondern nur einige Eigenschaften, welche wohl zur Sache gehören, aber gar nicht klar machen, was er ist. Denn obschon Gott allein eigenthümlich ist, durch sich selbst bestehend, Ursache aller Dinge, das höchste Gut, ewig und unveränderlich zu sein, so können wir doch nicht durch diese Eigenschaften wissen, was dasjenige Wesen sei und welche Attribute dasjenige habe, dem diese Eigenheiten zugehören.

[1]) Versteht sich, wenn man ihn in Hinsicht alles dessen, was er ist, oder aller seiner Attribute nimmt. Siehe hierüber pag. 34. (A. d. h. M.)

Es wird nun auch Zeit sein, einmal dasjenige in Betracht zu ziehen, was sie Gott zuschreiben, das ihm aber nicht zukommt, als da ist allwissend, barmherzig, weise u. s. w., welche Dinge, weil sie nur gewisse Modi des denkenden Wesens sind und ohne die Substanzen, von deren Wesen sie sind, weder bestehen noch begriffen werden können, darum auch demjenigen, welcher ein durch nichts als durch sich selbst bestehendes Wesen ist, nicht beigelegt werden können.

Endlich nennen sie ihn das höchste Gut; doch wenn sie darunter etwas Anderes verstehen, als sie schon angeführt haben, nämlich dass Gott unveränderlich und die Ursache aller Dinge ist, so sind sie in ihren eigenen Begriffen verwirrt gewesen oder haben sich selbst nicht verstehen können, welches sich aus ihrem Irrthum hinsichtlich dessen, was gut und schlecht ist, herschreibt. Denn sie meinen, dass der Mensch selbst und nicht Gott die Ursache seiner Sünden und Schlechtigkeit sei, was zufolge dessen, was wir schon bewiesen haben, nicht der Fall sein kann. Oder wir sind anzunehmen genöthigt, dass der Mensch dann auch Ursache seiner selbst sei. Doch wird dies noch besser erhellen, wenn wir später vom Willen des Menschen handeln.

Es wird aber nöthig sein, ihre Scheingründe, soweit sie ihre Unwissenheit in der Gotteserkenntniss zu beschönigen suchen, aufzulösen.

Zuerst sagen wir also, dass eine regelrechte Definition aus Geschlecht und Unterschied bestehen muss. Obschon dies nun von allen Logikern zugestanden wird, so weiss ich doch nicht, woher sie es haben. Denn wenn es wahr wäre, so würde man sicherlich nichts wissen können, weil wir, wenn wir ein Ding immer erst vollständig durch die aus Geschlecht und Artunterschied bestehende Definition kennen lernen müssten, alsdann niemals das höchste Geschlecht, welches kein anderes Geschlecht weiter über sich hat, vollständig erkennen würden; wenn nun das oberste Geschlecht, welches die Ursache der Erkenntniss aller andern ist, nicht gekannt wird, so können noch viel weniger die andern Dinge, welche aus jenem Geschlecht Erklärung finden, begriffen oder erkannt werden. Da wir jedoch frei sind und uns an die Lehrsätze Jener

keineswegs gebunden erachten, so wollen wir, der wahren Logik gemäss, andere Gesetze des Definirens aufstellen, nämlich der Eintheilung gemäss, welche wir von der Natur machen.

Nun haben wir bereits erkannt, dass die Attribute (oder wie Andere sie nennen, Substanzen) Dinge sind oder, um besser und eigentlicher zu sprechen, ein durch sich selbst bestehendes Wesen, das sich deshalb durch sich selbst sich selbst kund giebt und offenbart. Von den andern Dingen sehen wir, dass sie nur Modi der Attribute sind, ohne welche sie weder bestehen noch begriffen werden können. Deshalb muss es zwei Arten oder Klassen von Definitionen geben. Nämlich

1) Von den Attributen, die eines von selbst bestehenden Wesens sind, welche keinen Geschlechtsbegriff oder irgend Etwas, wodurch sie besser begriffen oder erklärt werden, bedürfen; denn da sie Attribute eines durch sich selbst bestehenden Wesens sind, werden sie auch durch sich selbst erkannt.

2) Von denjenigen Dingen, die nicht durch sich selbst bestehen, sondern allein durch die Attribute, deren Modi sie sind, und durch welche sie auch als durch ihre Geschlechtsbegriffe verstanden werden müssen, als zu deren Geschlecht gehörig.

So viel über die Lehre Jener von der Definition.

Was das Andere anlangt, dass Gott von uns nicht[1]) mit adaequater Erkenntniss soll erkannt werden können, so ist von Descartes darauf hinlänglich in seiner Entgegnung auf den diesen Gegenstand betreffenden Einwand geantwortet worden.[2])

Und ferner auf das Dritte, dass Gott nicht *a priori* sollte bewiesen werden können, so ist von uns darauf auch schon oben geantwortet worden: — da Gott Ursache seiner selbst ist, so ist es ausreichend, dass wir ihn durch sich selbst beweisen: und dieser Beweis ist auch viel bündiger, als der aposteriorische, der gemeiniglich nur durch äussere Ursachen geschieht.

---

[1]) Dies „nicht“ fehlt irrthümlicher Weise in der hol[illegible] schen Uebersetzung. (A. d [illegible]

[2]) In den den Meditationes beigefügten Re[illegible] die Objectiones primae secundae und tertiae.

Kapitel VIII.

(Von der schaffenden Natur.)

Nunmehr wollen wir, ehe wir zu etwas Anderem übergehen, kürzlich die ganze Natur in eine schaffende und in eine geschaffene eintheilen.

Unter der schaffenden Natur verstehen wir ein Wesen, das wir durch es selbst, und ohne etwas Anderes, als es selbst, nöthig zu haben (wie auch alle Attribute, die wir bisher ihm zuertheilt haben), klar und deutlich begreifen — welches Gott ist; gleichwie auch die Thomisten Gott darunter verstanden haben, nur dass ihre schaffende Natur (ein von ihnen sogenanntes) Wesen ausser allen Substanzen war.

Die geschaffene Natur werden wir in zwei, nämlich in die allgemeine und in die besondere eintheilen. Die allgemeine besteht in allen den Modis, die unmittelbar von Gott abhangen, wovon wir im folgenden Kapitel handeln werden. Die besondere besteht in allen den besonderen Dingen, welche von den allgemeinen Modis verursacht werden, so dass die geschaffene Natur, um recht begriffen zu werden, der Substanzen bedarf.

Kapitel IX.

(Von der geschaffenen Natur.)

Was nun die allgemeine geschaffene Natur anbetrifft oder die Modi oder Geschöpfe, die unmittelbar von Gott abhangen oder geschaffen sind, so kennen wir von diesen nicht mehr als zwei, nämlich die Bewegung[1]) im Stoff und den Verstand im denkenden Dinge. Von ihnen sagen

[1]) Anmerk. Was hier von der Bewegung in Stoff gesagt wird, ist nicht im eigentlichen Sinne gesagt, denn der Autor erwartet, davon noch die Ursache zu finden, wie er sie a posteriori einigermassen schon gefunden hat; doch mag es hier auch so stehn, weil Nichts darauf gegründet oder davon abhängig ist. (A. d. h. M.)



wir, dass sie von aller Ewigkeit her gewesen sind und in alle Ewigkeit unverändert bleiben werden. Wahrlich ein Werk so gross, wie es der Grösse des Werkmeisters geziemte.

Was nun insbesondere die Bewegung anbetrifft, da diese eigentlich mehr in die Abhandlung von der Naturwissenschaft als hierher gehört, wie dass sie von aller Ewigkeit her dagewesen ist und in Ewigkeit unverändert bleiben wird, dass sie in ihrer Art unendlich ist, und dass sie durch sich selbst nicht bestehen oder begriffen werden kann, sondern allein mittels der Ausdehnung — von dem Allen, sage ich, werden wir hier nicht handeln, sondern darüber nur dies sagen: dass sie ein Sohn, Geschöpf oder Produkt, unmittelbar von Gott geschaffen, ist.

Den Verstand in dem denkenden Dinge betreffend, so ist dieser, ebenso wie die erstere, auch ein Sohn, Geschöpf oder unmittelbares Produkt Gottes, auch von aller Ewigkeit her von ihm geschaffen und in alle Ewigkeit unverändert bleibend. Dessen Attribut ist aber nur eins, nämlich Alles klar und deutlich zu allen Zeiten zu begreifen, woraus eine unendliche oder allervollkommenste Zufriedenheit unveränderlich entspringt, welche, was sie thut, zu thun nicht unterlassen kann. Obgleich nun dies, was wir hier gesagt haben, hinlänglich klar durch sich selbst ist, so werden wir es doch nachher in der Abhandlung von den Affekten der Seele klarer nachweisen und darum hier nicht mehr davon sagen.

Kapitel X.

(Was gut und schlecht ist.)

Um nun einmal kurz zu sagen, was gut und schlecht an sich selbst ist, werden wir so anfangen: Gewisse Dinge sind in unserm Verstande und nicht in der Natur; und so sind diese denn auch nur unser eigenes Werk und dienen dazu, die Dinge deutlich zu begreifen, worunter wir alle Verhältnisse begreifen, die sich auf verschiedene Dinge beziehen, und diese nennen wir Gedankendinge.

Nun ist die Frage, ob gut oder schlecht unter die Gedankendinge oder unter die wirklichen Wesen gehören. Da nun gut und schlecht nichts Anderes als Verhältnisse ausdrücken, so ist es ausser Zweifel, dass sie unter die Gedankendinge gesetzt werden müssen, denn man nennt niemals Etwas gut, als in Hinsicht auf ein Anderes, das nicht so gut ist, oder uns nicht so nützlich als etwas Anderes. Denn so sagt man, dass ein Mensch schlecht ist, nicht anders als in Hinsicht eines, der besser ist, oder auch, dass ein Apfel schlecht ist, nur in Hinsicht auf einen andern, der gut oder besser ist. Dies Alles würde unmöglich gesagt werden können, wenn besser oder gut nicht wäre, in Bezug worauf es so[1]) genannt wird. Wenn man also sagt, dass Etwas gut sei, so ist das nicht anders gemeint, als dass es mit der allgemeinen Vorstellung, welche wir von solchen Dingen haben, gut übereinkommt; und darum müssen die Dinge, wie wir schon vorher gesagt haben, mit ihren besondern Vorstellungen übereinkommen, deren Wesen eine vollkommene Wesenheit sein muss, und nicht mit der allgemeinen, weil sie sonst gar nicht sein würden.

Obschon die Sache für uns ganz klar ist, wollen wir doch, um, was wir gesagt haben, zu bekräftigen, zum Abschluss des Gesagten noch folgenden Beweis hinzufügen:

Alle Dinge, die in der Natur sind, sind entweder wirkliche Dinge oder Handlungen.

Nun sind gut und schlecht weder Dinge noch Handlungen.

Deshalb sind gut und schlecht nicht in der Natur. Denn wenn gut und schlecht Dinge oder Handlungen wären, so müssten sie ihre Definitionen haben.

Aber von gut und schlecht, wie z. B. von der Güte des Petrus und der Schlechtigkeit des Judas, giebt es für uns ausser der Wesenheit des Petrus und Judas keine Definition, denn diese allein ist in der Natur, und jene sind ohne ihre Wesenheit nicht zu definiren.

Daraus folgt also — wie oben — dass gut und schlecht keine Dinge oder Handlungen sind, die in der Natur sich finden.

---

[1]) d. h. schlecht. (A. d. Ue.)

Zweiter Theil

vom Menschen und was ihm zugehört.

Vorrede.

Nachdem wir im ersten Theil von Gott und von den allgemeinen und unendlichen Dingen geredet haben, werden wir in diesem zweiten Theile zur Abhandlung der besondern und beschränkten Dinge kommen; doch nicht aller, weil deren unzählige sind, sondern wir werden allein von denjenigen handeln, die den Menschen betreffen, und da zuerst bemerken, was der Mensch ist, inwiefern er aus gewissen Modis besteht, die aus den beiden von uns in Gott wahrgenommenen Attributen begriffen werden.

Ich sage, aus gewissen Modis, weil ich keineswegs der Ansicht bin, dass der Mensch, insofern er aus Geist, Seele[1]) oder Körper besteht, eine Substanz ist; da wir

[1]) 1. Unsere Seele ist entweder eine Substanz oder ein Modus. Sie ist keine Substanz, denn wir haben schon bewiesen, dass es keine beschränkte Substanz in der Natur geben kann. Also ist sie ein Modus.

2. Ist die Seele ein Modus, so muss sie dieses sein entweder von der substantiellen Ausdehnung oder vom substantiellen Denken. Sie ist es nicht von der substantiellen Ausdehnung, denn — u. s. w. Also ist sie es vom Denken.

3. Das substantielle Denken, da es nicht beschränkt sein kann, ist unendlich vollkommen in seiner Art und ein Attribut Gottes.

4. Das vollkommene Denken muss von all und jedem wirklich seienden Dinge, sowohl von den Substanzen als von deren Modis, ohne Ausnahme, Erkenntniss, Vorstellung, Denkmodus haben.

oben zu Anfang dieses Werkes gezeigt haben: 1) dass keine Substanz einen Anfang haben kann; 2) dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, und endlich 3) dass es nicht zwei gleiche Substanzen geben kann. Da nun der Mensch nicht von Ewigkeit her gewesen ist, da er beschränkt und vielen (andern) Menschen gleich ist, kann er keine Substanz sein. So dass Alles, was er vom Denken hat, nur Modi des denkenden Attributes sind, das wir Gott beigelegt

---

5. Wir sagen: des „wirklich Seienden", weil wir hier nicht von derjenigen Erkenntniss, Vorstellung u. s. w. reden, welche die ganze Natur aller Wesen im Zusammenhang ihres Wesens ohne deren besonderes Dasein erkennt, sondern nur von der Erkenntniss, Vorstellung u. s. w. der besonderen Dinge, die immer wieder ins Dasein kommen.

6. Diese Erkenntniss, Vorstellung u. s. w. jedes besonderen, wirklich seienden Dinges ist, so sagen wir, die Seele von jedem dieser besonderen Dinge.

7. All und jedes besondere Ding, welches zum wirklichen Dasein gelangt, erlangt solches durch Bewegung und Ruhe; und dieser Art sind alle die Modi in der substantiellen Ausdehnung, welche wir Körper nennen.

8. Die Verschiedenheit derselben (Modi) entsteht allein durch ein anderes und wieder anderes Verhältniss von Bewegung und Ruhe, wovon dies so und nicht anders, dies dieses und nicht jenes ist.

9. Aus diesem Verhältniss von Bewegung und Ruhe entsteht auch seiner Wirklichkeit nach dieser unser Körper, von dem es dann nicht weniger als von allen andern Dingen eine Erkenntniss, Vorstellung u. s. w. im denkenden Dinge geben muss; und so fort denn auch unsere Seele.

10. Aber dieser unser Körper war in einem andern Verhältnisse von Bewegung und Ruhe, wie er noch ungeboren war, als wie er später war, und wieder wird er aus einem andern bestehen, wenn wir todt sind. Doch war nicht weniger damals und wird dann wieder sein eine Vorstellung, Erkenntniss u. s. w. unseres Körpers in dem denkenden Dinge, als sie jetzt ist, wenn auch keineswegs dieselbe, weil er nun in Bezug auf Bewegung und Ruhe ein anderes Verhältniss hat.

11. Um also eine solche Vorstellung, Erkenntniss, Modus des Denkens im substantiellen Denken zu verursachen, wie diese unsere (Seele) ist, wird nicht etwa irgend ein beliebiger Körper erfordert (denn sonst müsste er anders erkannt

haben. Und wiederum Alles, was er von Form, Bewegung und andern Dingen besitzt, ist gleichfalls von dem andern Attribut, das wir Gott beigelegt haben.

Obgleich nun Einige daraus, dass die Natur des Menschen ohne die Attribute, von denen wir zugeben, dass sie Substanz sind, nicht bestehen oder begriffen werden kann, zu beweisen suchen, dass der Mensch eine Substanz sei, so hat dies doch keine andere Stütze, als falsche Unterstellungen. Denn da die Natur des Stoffes oder Körpers schon da gewesen ist, ehe die Form dieses menschlichen Körpers da war, so kann jene auch nicht dem menschlichen Körper eigen sein, weil es klar ist, dass zu der Zeit, als der Mensch noch nicht war, sie nimmermehr zur Natur des Menschen

---

werden, als der Fall ist), sondern gerade ein solcher Körper, der sich in Beziehung auf Bewegung und Ruhe so verhält, und kein anderer; denn wie der Körper, ebenso ist auch die Seele, die Vorstellung, Erkenntniss u. s. w. beschaffen.

12. Wenn ein solcher Körper also, wenn er seine Proportion, wie z. B. von Eins zu Drei, hat und behält, so wird dieser Körper und Seele dem unsrigen gleich sein: indem er wohl beständiger Veränderung unterworfen ist, aber keiner so grossen, dass sie ausser den Grenzen von Eins zu Drei fällt. So viel er sich nun verändert, ebenso viel verändert sich auch jedesmal die Seele.

13. Und diese Veränderung von uns, welche durch andere auf uns wirkende Körper entsteht, kann nicht stattfinden, ohne dass die Seele, die sich alsdann auch beständig verändert, dieselbe gewahr wird; und diese Veränderung ist gerade das, was wir Gefühl nennen.

14. Wenn aber andere Körper so gewaltig auf den unsrigen einwirken, dass das Verhältniss der Bewegung von Eins zu Drei nicht bleiben kann, so ist das der Tod und die Vernichtung der Seele, sofern diese nämlich nur eine Vorstellung, Erkenntniss u. s. w. dieses mit solchem bestimmten Verhältniss von Bewegung und Ruhe versehenen Körpers ist.

15. Weil aber unsere Seele ein Modus in der denkenden Substanz ist, so hat sie auch diese neben der (substantiellen) Ausdehnung erkennen, lieben und sich mit Substanzen, die allezeit dieselben bleiben, vereinigend sich selbst ewig machen können. (A. d. h. M.)

gehören konnte. Und wenn man als Grundsatz aufstellt, dass dasjenige, ohne welches ein Ding weder bestehen noch begriffen werden kann, zur Natur des Dinges gehöre, so verneinen wir denselben; denn wir haben bereits bewiesen, dass ohne Gott kein Ding bestehen oder begriffen werden kann, d. h. Gott muss zuvor sein und begriffen werden, ehe diese besonderen Dinge sind oder begriffen werden. Auch haben wir gezeigt, dass die Geschlechtsbegriffe nicht zur Natur der Definition gehören, sondern dass diejenigen Dinge, die ohne andere nicht bestehen können, auch ohne dieselben nicht begriffen werden. Wenn sich dies nun so verhält, welche Regel sollen wir dann aufstellen, durch die man wissen kann, was zur Natur eines Dinges gehört? Die Regel ist diese: Dasjenige gehört zur Natur eines Dinges, ohne welches das Ding weder bestehen noch begriffen werden kann; doch genügt dies so allein nicht, sondern muss auf solche Art gefasst werden, dass das Urtheil sich immer umkehren lässt, nämlich dass auch das Prädicat nicht ohne die Seele bestehen oder begriffen werden kann. Von diesen Modis also, aus denen der Mensch besteht, werden wir nun zu Anfang des folgenden ersten Kapitels zu handeln anfangen.

Kapitel I.

(Von der Meinung, dem Glauben und dem Wissen.)

Um von den Modis,[1]) aus welchen der Mensch besteht, zu reden anzufangen, wollen wir angeben, 1) was sie sind; 2) ihre Wirkungen und 3) ihre Ursache.

Was das Erste betrifft, so wollen wir mit denjenigen beginnen, welche uns zunächst bekannt sind, nämlich

---

[1]) Die Modi, aus welchen der Mensch besteht, sind Begriffe, welche sich in Meinung, wahren Glauben und klare und deutliche Erkenntniss theilen, durch die Gegenstände, jeden nach seiner Art, hervorgebracht. (A. d. h. M.)

einigen Begriffen oder dem Bewusstsein von der Erkenntniss unserer selbst und von Dingen, die ausser uns sind.

Diese Begriffe[1]) erhalten wir entweder

I. durch den blossen Glauben (welcher Glaube entweder aus Erfahrung oder durch Hörensagen entspringt),

II. oder zum Andern erhalten wir sie auch durch den wahren Glauben,

III. oder drittens haben wir sie auch durch eine klare und deutliche Erkenntniss.

Der erste ist gemeiniglich dem Irrthum unterworfen. Der zweite und die dritte, obschon unter einander verschieden, können beide doch nicht irren.

Doch um dies Alles deutlicher zu verstehen, wollen wir ein Beispiel, das von der Regel-de-tri hergenommen ist, geben — nämlich

1. Jemand[2]) hat nur sagen gehört, dass man, wenn man in der Regel-de-tri die zweite Zahl mit der dritten multiplicirt und dann mit der ersten dividirt, alsdann eine vierte Zahl findet, welche dasselbe Verhältniss zur dritten hat, wie die zweite zur ersten. Und obgleich derjenige, welcher ihm dies so vorsagte, lügen konnte, so hat er seine Arbeiten doch danach eingerichtet, und zwar ohne irgend welche Kenntniss weiter von der Regel-de-tri gehabt zu haben, als der Blinde von Farbe. Und somit hat er Alles, was er darüber auch gesagt haben mag, hergeschwatzt, wie ein Papagei das, was man man ihn gelehrt hat.

2. Ein Anderer,[3]) von schnellerer Fassungskraft, lässt sich mit blossem Hörensagen nicht genügen, sondern stellt mittelst irgend welcher besonderer Rechnungen die Probe an und schenkt erst, nachdem er

---

[1]) Diese aus solchem Glauben entspingenden Begriffe werden im folgenden Kapitel vorangestellt und hier wie dort als Meinung bezeichnet, was sie denn auch sind.
(A. d. h. M.)

[2]) Diese Erkenntniss meint nur, oder wie man gewöhnlich sagt, glaubt nur von Hörensagen. (A. d. h. M.)

[3]) Dieser meint oder glaubt nicht allein durch Hörensagen, sondern durch Erfahrung; und diess sind die beiden Arten der Meinenden. (A. d. h. M.)

diese als damit übereinstimmend gefunden hat, der Sache Glauben. Aber mit Recht haben wir gesagt, dass auch dieser dem Irrthum unterworfen ist. Denn wie kann er doch sicher sein, dass die Erfahrung aus einigen besonderen Fällen ihm die Regel für Alles abgeben könne.

3. Ein Dritter[1]), welcher weder mit Hörensagen, weil das trügen kann, noch mit Erfahrung aus irgend einigen besonderen Fällen, weil diese unmöglich die Regel ergeben, zufrieden ist, untersucht die Sache der wahren Vernunft nach, welche, wenn richtig gebraucht, niemals betrogen hat. Diese sagt ihm dann, dass wegen der Eigenschaft der Proportionalität dieser Zahlen es also und nicht anders habe sein und geschehen können. Aber

4. Der Vierte[2]), welcher die allerklarste Erkenntniss besitzt, hat weder das Hörensagen, noch die Erfahrung, noch die logische Methode[3]) nöthig, weil er durch seine Intuition sofort die Proportionalität in allen den Rechnungen ersieht.

Kapitel II.

(Was Meinung, Glaube und klare Erkenntniss ist.)

1. Wir wollen nun die Wirkungen der verschiedenen Erkenntnissarten, von denen wir im vorhergehenden Kapitel gesprochen haben, abhandeln und dabei im Vorübergehen sagen, was Meinung, Glaube und klare Erkenntniss ist.

---

[1]) Dieser ist durch den wahren Glauben sicher, dass ihn nichts betrügen kann, und er ist der eigentlich Gläubige. (A. d. h. M.)

[2]) Aber der Letzte ist der niemals Meinende, noch Gläubige, sondern der die Dinge selbst — nicht durch etwas Anderes, sondern durch sie selbst — intuitiv Erkennende. (A. d. h. M.)

[3]) Im Holländischen „Kunst van reden," was v. Vloten mit „logica" wiedergiebt; Spinoza schrieb wahrscheinlich „arte ratiocinandi," daher obige Uebersetzung. (A. d. Ue.)

Die erste wird also von uns Meinung genannt, die zweite Glaube, aber die dritte ist diejenige, welche wir die wahre Erkenntniss nennen.

Die erste nennen wir Meinung, weil sie dem Irrthum unterworfen ist und niemals in Bezug auf Etwas, dessen wir sicher sind, stattfinden kann, sondern auf das, wobei von Muthmassen und Dafürhalten gesprochen wird.

Die zweite nennen wir Glauben, weil die Dinge, welche wir durch die Vernunft allein fassen, von uns nicht wahrgenommen werden, sondern uns nur durch verstandesmässige Ueberzeugung bekannt sind, dass es so und nicht anders sein müsse.

Klare Erkenntniss aber nennen wir diejenige, welche nicht durch vernunftgemässe Ueberzeugung, sondern durch Gefühl und Genuss der Dinge selbst geschieht: sie geht den andern weit vor.

Nachdem wir dies vorausgeschickt haben, wollen wir nun zu ihren Wirkungen kommen, wovon wir sagen, dass aus der ersten namentlich alle die Leidenschaften entspringen, die gegen die gesunde Vernunft streiten; aus der zweiten die guten Begehrungen, und aus der dritten die wahre und aufrichtige Liebe mit allen ihren Sprossen.

Wir setzen demnach die Erkenntniss als die nächste Ursache aller Leidenschaften in der Seele, da wir es für durchaus unmöglich erachten, dass Jemand, wenn er nicht auf die vorherbemerkten (Arten und) Weisen begriffe oder erkennte, zur Liebe, Begierde oder irgend anderen Modis des Willens gebracht werden könnte.

Kapitel III.

(Vom Ursprung der Leidenschaften aus der Meinung.)

Wir wollen nun sehen, wie die Leidenschaften, so wie wir gesagt haben, aus der Meinung entspringen. Um dieses gut und verständlich zu thun, wollen wir einige davon einzeln vornehmen und daran als an Beispielen zeigen, was wir meinen.

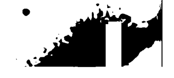


Die Verwunderung soll die erste sein[1]), welche bei dem gefunden wird, der die Dinge auf die erste Art kennt; denn da er von einigem Besonderen aus einen allgemeinen Schluss macht, so steht er wie verstört da, so oft er etwas sieht, das diesem seinem Schluss zuwiderläuft. So, wie Jemand, der niemals andere Schafe gesehen hat, als mit kurzen Schwänzen, sich über die maroccanischen Schafe, welche sie lang haben, verwundert. So erzählt man von einem Landmann, der sich eingebildet hatte, es gäbe ausser seinen Feldern keine andere, dass er, als er eine Kuh vermisste und genöthigt war, sie ferne suchen zu gehn, darüber in Verwunderung gerieth, dass es ausser seinem kleinen Felde noch eine so grosse Menge von andern Feldern gäbe. Und solches muss sicherlich auch bei vielen Philosophen stattfinden, die sich einbildeten, dass es ausser diesem Feldchen oder Erdklösschen, auf dem sie sind, keine andern (Welten) mehr gäbe, und zwar, weil sie weiter keine anderen sahen. Niemals aber wird bei demjenigen Verwunderung stattfinden, welche gültige Schlüsse zieht. So weit vom Ersten.

Das Zweite ist die Liebe. Da diese entweder aus

---

[1]) Dies ist nicht gerade so zu verstehen, dass der Verwunderung immer ein förmlicher Schluss vorausgehen müsse, da sie auch ohne diesen, nämlich stillschweigend stattfindet, wenn man die Sache so und nicht anders zu sehen meint, als wir sie zu sehen, zu hören oder zu verstehen u. s. w. gewohnt sind. So z. B. wenn Aristoteles sagt: der Hund ist ein bellendes Thier, so machte er dabei den Schluss: Alles, was bellt, ist ein Hund. Wenn aber ein Landmann sagt: ein Hund, so versteht er stillschweigend ganz dasselbe damit, wie Aristoteles mit seiner Definition, so dass er, wenn er einen Hund bellen hört, sagt, da ist ein Hund. Wenn sie also einmal ein anderes Thier bellen hörten, würde der Landmann, obschon er keinen Schluss gezogen hatte, ganz ebenso verwundert dastehen als Aristoteles, der einen Schluss gezogen hat. Wenn wir ferner Etwas gewahr werden, woran wir vorher nie gedacht haben, so ist dies doch eben nicht von der Art, dass wir nicht vorher schon dergleichen im Ganzen oder zum Theil gekannt hätten, das sich jedoch nicht in allen Stücken so verhalten hat, oder von dem wir niemals so afficirt worden sind. (A. d. h. M.)



wahren Begriffen oder aus Meinung oder endlich aus Hörensagen entspringt, so wollen wir zuerst sehen, wie aus Meinung, und danach wie aus den Begriffen. Denn die erstere führt zu unserm Verderben, und die zweite zu unserm höchsten Heil; und sodann vom letzten.

Das Erste also anlangend, so ist es von der Art, dass, so oft Jemand etwas Gutes sieht oder zu sehen meint, er allezeit sich damit zu vereinigen geneigt ist, und dass er es sich um des Guten willen, welches er darin bemerkt, als das Beste erwählt, ausser welchem er alsdann nichts Besseres oder Angenehmeres kennt. So oft es sich jedoch trifft, dass er, wie es dabei meistens geschieht, etwas Besseres als dies ihm bisher bekannte Gut kennen lernt, so kehrt er seine Liebe sofort von dem ersten zu dem andern zweiten; welches wir Alles noch klarer in der Abhandlung über die Freiheit des Menschen aufhellen werden. Die Liebe aus richtigen Begriffen wollen wir, weil davon zu sprechen hier nicht der Ort ist, übergehen[1]) und von dem letzten und dritten sprechen, nämlich von der Liebe, die blos von Hörensagen kommt. Diese bemerken wir gemeiniglich an Kindern in Hinsicht auf ihren Vater, indem sie, weil der Vater dies oder jenes für gut erklärt, dazu geneigt sind, ohne etwas Weiteres davon zu wissen; sie bemerken wir ferner bei Solchen, die aus Liebe für das Vaterland ihr Leben lassen, und auch bei denen, die durch Hörensagen von Etwas sich darein verlieben.

Der Hass ferner ist das gerade Gegentheil der Liebe, entspringend aus dem Irrthum, welcher aus der Meinung hervorgeht. Denn wenn Jemand den Schluss gemacht hat, dass etwas gut sei, und ein Anderer thut diesem etwas zu Leide, so entsteht in ihm gegen den Thäter Hass, welcher, wie wir solches nachher sagen werden, nie bei ihm stattfinden könnte, wenn er das wahre Gut kennte. Denn Alles, was da ist oder gedacht wird, ist im Vergleich mit dem wahren Gut nichts An-

[1]) Von der Liebe aus richtigen Begriffen oder klarer Erkenntniss wird hier nicht gehandelt, da sie nicht aus der Meinung entsteht; man sehe aber darüber das 22. Kapitel. (A. d. h. M.)

deres, als das Elend selbst. Und ist nun solch ein Liebhaber des Elendes nicht vielmehr des Erbarmens als des Hasses würdig?

Der Hass kommt endlich auch vom Hörensagen allein her, wie wir diess bei den Türken gegen Juden und Christen, bei den Juden gegen Türken und Christen, und bei den Christen gegen Juden und Türken sehen u. s. w. Denn wie wenig weiss der (grosse) Haufe von diesen Allen, der Eine von des Andern Religion und Sitten?

Die Begierde, mag sie nun, wie Einige wollen, nur in der Lust oder Sehnsucht bestehn, dasjenige, dessen man entbehrt, zu erhalten, oder wie Andere wollen, dasjenige zu behalten, welches wir bereits geniessen,[1]) wird sicherlich bei Niemand anders gefunden werden oder entstehen können, als unter der Form eines Guten. Es ist demnach klar, dass die Begierde, wie die Liebe auch, von welcher vorher die Rede gewesen ist, aus der ersten Erkenntnissart entspringt; denn wenn Jemand von einem Dinge gehört hat, dass es gut ist, so bekommt er Lust und Sehnsucht nach demselben, wie sich bei einem Kranken wahrnehmen lässt, der nur durch Hörensagen vom Arzte, dass dies oder jenes Mittel für seine Krankheit gut ist, sich sofort dazu neigt. Es entspringt die Begierde auch aus der Erfahrung, wie sich dies an dem Verfahren der Aerzte wahrnehmen lässt, die, wenn sie ein gewisses Heilmittel einige Mal gut befunden haben, dasselbe für etwas Unfehlbares zu halten gewohnt sind.

Alles das, was wir von diesen Leidenschaften gesagt haben, kann man, wie dies für einen Jeden klar ist, von allen andern Leidenschaften auch sagen. Und da wir im Folgenden zu untersuchen anfangen werden, welche diejenigen sind, die für uns vernünftig, und welche unvernünftig sind, so wollen wir es hierbei lassen und nichts mehr darüber sagen. Das, was von diesen wenigen

---

[1]) Die erstere Definition ist die beste, denn wenn eine Sache genossen wird, so hört unser Begehren danach auf, und die Form (des Affects), welche alsdann in uns ist, um das Ding zu behalten, ist keine Begierde, sondern Furcht, das geliebte Ding einzubüssen. (A. d. h. M.)

aber wichtigsten gesagt ist, kann ferner von allen andern gesagt werden, und hiemit werde von den Leidenschaften, die aus der Meinung entspringen, ein Ende gemacht.

Kapitel IV.

(Was aus dem Glauben entspringt.)

Nachdem wir in dem vorhergehenden Kapitel gezeigt haben, wie die Leidenschaften aus dem Irrthum der Meinung entspringen, so wollen wir nun die Wirkungen der beiden andern Erkenntnissarten betrachten, und zwar zuerst derjenigen, welche wir den wahren Glauben genannt haben[1]). Diese Erkenntnissart zeigt uns wohl, was ein Ding sein soll, aber nicht, was es wirklich ist. Und diess ist der Grund, warum sie niemals unsere Vereinigung mit dem geglaubten Dinge bewirken kann. Ich sage also, dass sie uns allein lehrt, was ein Ding sein soll und nicht, was es ist, zwischen welchen beiden ein sehr grosser Unterschied ist. Denn wie wir in unserm die Regel-de-tri betreffenden Beispiele gesagt haben, dass wenn Jemand

[1]) Der Glaube ist eine kräftige Bezeugung durch Gründe, aus welchen ich in meinem Verstande überzeugt bin, dass sich ein Ding wirklich und dergestalt ausserhalb meines Verstandes findet, wie ich in meinem Verstande davon überzeugt bin. Eine kräftige Bezeugung durch Gründe, sage ich, um ihn dadurch sowohl von der Meinung zu unterscheiden die immer zweifelhaft und dem Irrthum unterworfen ist, als auch vom Wissen, das nicht in einer Ueberzeugung durch Gründe, sondern in der unmittelbaren Vereinigung mit der Sache selbst besteht. Das ein Ding sich wirklich und dergestalt ausserhalb meines Verstandes findet, sage ich. Wirklich, weil die Gründe mich darin nicht täuchen können, denn sonst wären sie von der Meinung nicht verschieden, Dergestalt, denn er kann mir allein nur angeben, was das Ding sein soll, und nicht, was es wirklich ist, sonst unterschiede er sich nicht vom Wissen. Ausserhalb (des Verstandes), denn er macht, dass wir verstandesmässig nicht das, was in uns ist, sondern nur das, was ausser uns ist, geniessen. (A. d. h. M.)

mittelst der Proportionalität eine vierte Zahl finden kann, die sich zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten, er nach Anwendung der Division und Multiplikation sagen kann, die vier Zahlen müssen in Proportion stehen, und, wenn sich dies so verhält, davon nichtsdestoweniger wie von einem Dinge spricht, das ausser ihm ist; aber wenn er die Proportionalität so betrachtet, wie wir im dritten*) Beispiele gezeigt haben, alsdann sagt er mit Wahrheit, dass die Sache sich so verhält, indem sie dann in ihm und nicht ausser ihm ist. Soviel über das Erste.

Die zweite Wirkung des wahren Glaubens besteht darin, dass er uns zu einem klaren Verstand verhilft, durch welchen wir Gott lieb haben, und uns so auf verständige Weise der Wahrnehmung der Dinge theilhaftig macht, die nicht in uns, sondern ausser uns sind.

Die dritte Wirkung ist, dass er uns die Erkenntniss von gut und schlecht verschafft und alle die Leidenschaften angiebt, welche zu vernichten sind. Und da wir oben gesagt haben, dass die Leidenschaften, welche aus der Meinung entspringen, grossem Uebel unterworfen sind, so ist es der Mühe werth, einmal zuzusehen, wie dieselben auch durch diese zweite Erkenntnissart geprüft werden um, was in ihnen gut und schlecht ist, zu entdecken. Um dies auf angemessene Weise zu thun, wollen wir, mit Anwendung desselben Verfahrens wie oben, dieselben einmal in der Nähe betrachten, um dadurch erkennen zu können, welche von ihnen diejenigen sind, die von uns erwählt, und welche verworfen werden müssen. Doch ehe wir dazu kommen, wollen wir vorher kurz sagen, was im Menschen gut und schlecht ist.

Schon oben haben wir gesagt, dass alle Dinge aus Nothwendigkeit geschehen, und dass es in der Natur kein Gutes und kein Schlechtes giebt. Daher muss dasjenige, was wir am Menschen suchen, von dessen Art sein, welches nichts Anderes als ein Gedankending ist. Wenn wir also die Vorstellung eines vollkommenen Menschen in unserm Verstand erfasst haben, so wird uns diese zu einer Ursache gereichen können, um zuzu-

---

*) Muss heissen: im vierten. (A. d. Ue.)

sehen, indem wir uns selbst prüfen, ob es in uns wohl ein Mittel giebt, zu solcher Vollkommenheit zu gelangen. Darum werden wir Alles, was uns in der Vollkommenheit fördert, gut, und was uns im Gegentheil verhindert oder auch darin nicht fördert, schlecht nennen. Wenn ich also etwas über das Gute und Schlechte im Menschen sagen will, muss ich den vollkommenen Menschen begreifen, und zwar darum, weil ich, wenn ich von dem Guten und Schlechten eines besondern Menschen, wie z. B. Adam's handeln wollte, alsdann ein wirkliches Wesen mit einem Gedankenwesen verwechseln würde, was von einem rechten Philosophen, und zwar aus Gründen, die wir später oder bei andern Gelegenheiten angeben werden, sorgfältig vermieden werden muss. Weil uns ferner der Endzweck Adam's oder irgend eines andern besonderen Geschöpfes nicht anders als durch dessen Auftreten bekannt ist, so folgt daraus, dass auch dasjenige, was wir vom Endzweck des Menschen sagen können[1]), auf den Begriff des vollkommenen Menschen in unserm Verstande sich gründen muss: dessen Endzweck wir, weil er ein Gedankenwesen ist, vollkommen wissen können, und auch, wie gesagt worden ist, sein Gutes und Schlechtes, da Letztere eben nur Modi des Denkens sind.

Um nun allmählich zur Sache zu kommen, so haben wir schon oben bemerkt, dass aus dem Begriffe die Bewegung, die Affecte und Wirkungen der Seele entstehen, und diesen Begriff haben wir in vier Theile getheilt, nämlich in blosses Hörensagen, in Erfahrung, in Glauben, in klare Erkenntniss. Da wir dann die Wirkungen dieser aller gesehen haben, ist uns daraus offenbar geworden, dass die vierte, nämlich die klare Erkenntniss, die vollkommenste von allen ist, denn die Meinung bringt uns häufig in Irrthum. Der

---

[1]) Denn man kann aus keinem einzelnen Geschöpf die Vorstellung des Vollkommenen gewinnen, da diese seine Vollkommenheit selbst, d. h. ob es wirklich vollkommen ist oder nicht, nur aus einer allgemeinen vollkommenen Vorstellung oder einem Gedankenwesen hergenommen werden kann. (A. d. h. M.)

wahre Glaube ist allein darum gut, weil er der Weg zur wahren Erkenntniss ist und uns zu dem, was wahrhaft liebenswürdig ist, anregt, so dass der letzte Endzweck, den wir suchen, und der vorzüglichste, den wir kennen, die wahre Erkenntniss ist. Doch ist auch diese wahre Erkenntniss verschieden nach den Gegenständen, die sich ihr darbieten, so dass sie, je besser der Gegenstand ist, mit dem sie sich vereinigt, auch selbst um so viel besser ist; und deshalb ist derjenige der vollkommenste Mensch, welcher mit Gott, der das allervollkommenste Wesen ist, sich vereinigt und ihn so geniesst.

Um nun zu entdecken, was in den Leidenschaften gut und schlecht ist, werden wir sie, wie gesagt worden ist, eine jegliche besonders vornehmen, und zwar zuerst die Verwunderung, welche, da sie entweder aus Unwissenheit oder aus Vorurtheil entspringt, eine Unvollkommenheit an demjenigen Menschen bekundet, der diesem Affecte unterworfen ist.

Ich sage eine Unvollkommenheit, weil die Verwunderung durch sich allein nicht zum Schlechten führt.

Kapitel V.

(Von der Liebe.)

Die Liebe, welche nichts Anderes ist, als ein Ding geniessen und damit vereinigt werden, werden wir nach den Beschaffenheiten ihres Gegenstandes eintheilen, welchen Gegenstand der Mensch zu geniessen, und mit dem er sich zu vereinigen strebt.

Einige Gegenstände nun sind an sich selbst vergänglich, andere unvergänglich wegen ihrer Ursache; doch giebt es einen dritten, welcher durch seine eigene Kraft und Macht allein ewig und unvergänglich ist. Die vergänglichen Gegenstände sind alle die besondern Dinge, die nicht von aller Zeit her dagewesen sind, oder einen Anfang genommen haben. Die andern sind alle die [allgemeinen] Modi, von denen wir gesagt haben, dass sie die



Ursache der besondern Modi sind. Der dritte aber ist Gott oder, was wir für ein und dasselbe halten, die Wahrheit.

Die Liebe nun entsteht aus dem Begriff und der Erkenntniss, die wir von einem Dinge haben, und je grösser und herrlicher sich das Ding zeigt, desto grösser und herrlicher ist auch die Liebe in uns.

Auf zweierlei Art vermögen wir uns der Liebe zu entschlagen: entweder durch die Erkenntniss von etwas Besserem, oder durch die Erfahrung, dass das Geliebte, welches von uns für etwas Grosses und Herrliches gehalten wird, viel Unheil und Schaden zur Folge hat.

Auch ist es mit der Liebe so, dass wir niemals von ihr, wie von der Verwunderung oder andern Leidenschaften, erlöst zu sein trachten, und zwar aus diesen zwei Gründen: 1) weil es unmöglich ist, und 2) weil es nothwendig ist, dass wir von derselben nicht erlöst werden. Es ist unmöglich, weil es nicht von uns abhängt. sondern nur von dem Guten und Nützlichen, welches wir an dem Gegenstande bemerken, was uns, wenn wir es nicht hätten lieben sollen, nothwendigerweise nicht von vornherein hätte bekannt sein müssen. Dies aber steht nicht in unserer Freiheit und hängt keineswegs von uns ab; denn wenn wir nichts erkennten, so wären wir auch wahrlich nicht da. Es ist also nothwendig, dass wir von derselben nicht erlöst werden, weil wir wegen der Schwachheit unserer Natur, ohne Etwas zu geniessen, mit dem wir vereinigt und verstärkt werden, nicht würden bestehen können.

Welchen nun von diesen dreierlei Gegenständen haben wir zu erwählen oder zu verwerfen?

Was die vergänglichen Dinge anbetrifft, so ist es sicher, dass wir, weil wir, wie gesagt worden ist, wegen der Schwachheit unserer Natur nothwendig Etwas lieben und uns damit vereinigen müssen, um zu bestehen, durch die Liebe und die Vereinigung mit denselben in unserer Natur keineswegs verstärkt werden, da sie ja selbst schwach sind, und der eine Krüppel den andern nicht tragen kann. Und nicht allein, dass sie uns nicht fördersam sind, sondern sie sind uns sogar auch schädlich. Denn wir haben von der Liebe gesagt, dass sie die Vereinigung mit demjenigen Gegenstand ist, welchen unser



Verstand für herrlich und gut erachtet, und darunter verstehen wir eine solche Vereinigung, durch welche die Liebe und das Geliebte eins und dasselbe werden und zusammen ein Ganzes ausmachen. So ist denn der gewiss recht elend, welcher mit vergänglichen Dingen sich vereinigt, denn weil dieselben ausser seiner Macht und vielen Unfäll'en unterworfen sind, so ist's unmöglich, dass, wenn sie in Leiden gerathen, er davon befreit sein sollte. Und wir schliessen daher, dass, wenn schon diejenigen so elend sind, welche die vergänglichen Dinge, die wenigstens noch Wesenheit besitzen, lieben, wie sehr alsdann die elend sein müssen, so Ehre, Reichthümer und Wollüste lieben, die gar keine Wesenheit haben.

Dies mag genug sein, um zu zeigen, wie die Vernunft uns anweist, von den so vergänglichen Dingen zu scheiden; denn durch das, was wir eben gesagt haben, wird uns klar das Gift und das Schlimme aufgezeigt, was in der Liebe zu diesen Dingen steckt und verborgen ist. Wir sehen dies aber noch unvergleichlich klarer, wenn wir bemerken, von welchem herrlichen und vortrefflichen Gute wir durch den Genuss dieser Dinge geschieden werden.

Wir haben schon vorhin gesagt, dass die Dinge, welche vergänglich sind, sich ausser unserer Macht befinden, doch damit man uns recht verstehe, so wollen wir damit nicht sagen, dass wir eine freie, von nichts Anderm abhängige Ursache sind, sondern wenn wir sagen, dass einige Dinge in und andere Dinge ausser unserer Macht sind, so verstehen wir unter denjenigen, die in unserer Macht sind, solche, die wir nach der Ordnung oder zusammen mit der Natur, davon wir ein Theil sind, wirken, unter denen aber, welche nicht in unserer Macht sind, solche, die, gleichwie sie ausser uns sind, durch uns auch keiner Veränderung unterworfen sind, da sie unserer thatsächlichen, von Natur so beschaffenen Wesenheit sehr fern stehen.

Wir gehen ferner nun zu der zweiten Art von Gegenständen über, welche, obgleich ewig und unvergänglich, dies doch nicht aus ihrer eigenen Kraft sind. Wenn wir aber eine kleine Untersuchung darüber anstellen, so werden wir sofort bemerken, dass dies nichts Anderes als nur Modi sind, welche unmittelbar von Gott abhan-

gen. Und weil die Natur dieser so ist, so sind sie von uns nicht zu begreifen, wenn wir nicht zugleich einen Begriff von Gott haben, in welchem, weil er vollkommen ist, unsere Liebe nothwendig ruhen muss. Und um es mit einem Worte zu sagen, es wird uns unmöglich sein, wenn wir unsern Verstand recht gebrauchen, zu unterlassen, Gott zu lieben. Die Gründe davon sind klar:

1) Weil wir erfahren, dass nur Gott allein Wesen hat, und alle andern Dinge keine Wesenheiten, sondern Modi sind, und da die Modi ohne das Wesen, von dem sie unmittelbar abhangen, nicht richtig verstanden werden können, und wir vorher schon gezeigt haben, dass wenn wir Etwas liebend, ein besseres Ding, als dasjenige, welches wir lieben, kennen lernen, wir ihm stets sogleich zufallen und das erstere verlassen — so folgt unwidersprechlich, dass wir Gott nothwendig lieben müssen, wenn wir ihn, der alle Vollkommenheit allein in sich schliesst, kennen lernen.

2) Wenn wir unsern Verstand in der Erkenntniss der Dinge recht gebrauchen, so müssen wir sie nach ihren Ursachen kennen lernen, und da Gott die erste Ursache aller andern Dinge ist, so geht naturgemäss die Erkenntniss Gottes der Erkenntniss aller andern Dinge voraus, weil die Erkenntniss aller andern Dinge aus der Erkenntniss der ersten Ursache folgen muss. Und die wahre Liebe entspringt immer aus der Erkenntniss davon, dass ihr Gegenstand herrlich und gut ist. Was kann also anders daraus folgen, als dass sie gegen Niemand gewaltiger entbrennen kann, als gegen den Herrn, unsern Gott? Denn er allein ist herrlich und das vollkommene Gut.

So sehen wir also, wie wir die Liebe kräftig machen, und auch, wie dieselbe allein in Gott ruhen muss.

Was wir nun von der Liebe noch mehr zu sagen hätten, werden wir zu thun suchen, wenn wir von der letzten Art der Erkenntniss handeln werden. Wir werden nunmehr dazu übergehen, zu untersuchen, wie wir schon oben versprochen haben, welche Leidenschaften wir anzunehmen, und welche wir zu verwerfen haben.



Kapitel VI.

(Vom Hass.)

Der Hass ist die Neigung, dasjenige von uns abzuwehren, was uns irgend ein Uebel verursacht hat.

Nun ist zu bemerken, dass wir unsere Handlungen auf zweierlei Weise vollbringen, nämlich mit oder ohne Leidenschaften. Mit Leidenschaften, wie man gewöhnlich bei Herren gegen ihre Diener sieht, welche Etwas versehen haben; was alsdann durehgehends nicht ohne Zorn abgeht. Ohne Leidenschaften, wie man von Sokrates erzählt, dass er, als er seinen Diener zu dessen Besserung zu züchtigen genöthigt war, es doch nicht gethan hat, da er fand, dass er gegen diesen seinen Diener in seinem Gemüthe entrüstet war.

Weil wir nun sehen, dass unsere Handlungen entweder mit oder ohne Leidenschaften von uns vollbracht werden, so erachten wir es als klar, dass solche Dinge, die uns Hinderniss bereiten oder bereitet haben, ohne Entrüstung von unserer Seite, wenn es nöthig ist, entfernt werden können, und was ist darum besser, dass wir die Dinge mit Abneigung und Hass fliehen, oder dass wir sie mit der Kraft der Vernunft ohne Entrüstung des Gemüthes, denn dies erachten wir für möglich, ertragen? Zuerst ist es sicher, dass, wenn wir die Dinge, die uns zu thun obliegt, ohne Leidenschaften thun, daraus alsdann kein Uebel entspringen kann. Und da es zwischen Gut und Schlecht kein Mittleres giebt, so sehen wir, dass, wie es schlecht ist, mit Leidenschaft zu handeln, es gut sein muss, ohne sie zu handeln.

Doch wollen wir nun einmal zusehen, ob Schlechtes darin liegt, die Dinge mit Hass und Abneigung zu fliehen.

Was den Hass anbelangt, der aus der Meinung entspringt, so ist sicher, dass er in uns nicht statthaben darf, weil wir wissen, dass ein und dasselbe Ding für uns einmal gut und ein andermal schlimm ist, wie dies bei den Heilmitteln immer so ist.

Es kommt endlich darauf an, zu untersuchen, ob der Hass nur durch Meinung und nicht auch durch richtigen Vernunftgebrauch in uns entsteht. Behufs dieser

Untersuchung scheint uns gut, deutlich zu erklären, was der Hass ist, und ihn von der Abneigung wohl zu unterscheiden.

Der Hass ist, sage ich, eine Entrüstung der Seele gegen Jemand, der uns mit Wissen und Willen übel gethan hat. Aber die Abneigung ist eine Entrüstung in uns gegen ein Ding wegen des Ungemachs oder Schmerzes, der, wie wir entweder einsehen oder meinen, demselben von Natur innewohnt. Ich sage, von Natur, da wir demselben, wenn wir es nicht ansehen, nicht abgeneigt sind, obschon wir von ihm Schmerz oder Hinderniss empfangen haben, weil wir im Gegentheil Nutzen davon zu erwarten haben, wie Jemand, von einem Stein oder einem Messer beschädigt, darum doch nicht Abneigung dagegen hat.

Nachdem wir dies so bemerkt haben, wollen wir nun kurz die Wirkung Beider in Betracht ziehen.

Aus dem Hass entspringt die Unlust, und wenn der Hass gross ist, entsteht daraus der Zorn. Dieser letztere strebt nicht allein, wie der Hass, dem Gehassten zu entgehen, sondern sucht dasselbe auch zu vernichten, wenn es thunlich ist. Aus jenem grossen Hass kommt (auch) der Neid.

Aus der Abneigung aber entspringt Unlust, weil wir uns eines Etwas zu berauben trachten, das, da es wirklich ist, auch immer seine Wesenheit und Vollkommenheit haben muss. Aus dem Gesagten kann leicht verstanden werden, dass wir, wenn wir unsere Vernunft recht gebrauchen, gegen Nichts Hass oder Abneigung haben können, weil wir uns durch solches Thun der Vollkommenheit, die in jedem Dinge ist, berauben. Und so sehen wir auch durch die Vernunft, dass wir überhaupt keinen Hass gegen Jemand haben dürfen, weil wir Alles, was in der Natur ist, wenn wir Etwas davon wollen, allezeit trachten müssen, ins Bessere zu verändern, sei es um unserer, sei es um der Sache selbst willen. Und weil der vollkommene Mensch das allerbeste ist, das wir gegenwärtig oder vor unsern Augen zu erkennen haben, so ist es auch für uns und einen jeglichen Menschen insbesondere bei Weitem am besten, dass wir sie zu allen Zeiten zur Vollkommenheit anzuleiten trachten, denn alsdann erst können wir von ihnen



und sie von uns die meiste Frucht haben. Das Mittel dazu ist, uns ihrer beständig, so wie wir von unserm guten Gewissen selbst fortwährend belehrt und ermahnt werden, anzunehmen, da uns dies niemals zu unserm Verderben, sondern immer zu unserm Heil ansporn.

Zum Schluss sagen wir, dass Hass und Abneigung in sich so viel Unvollkommenheit haben, als die Liebe im Gegentheil Vollkommenheiten hat. Denn diese wirkt immer Besserung, Verstärkung und Vermehrung (unserer selbst), welches die Vollkommenheit ist, während im Gegentheil der Hass allzeit auf Verwüstung, Schwächung und Vernichtung ausgeht, welches die Unvollkommenheit selbst ist.

Kapitel VII.

(Von der Lust und der Unlust.)

Nachdem wir gesehen haben, wie der Hass und die Verwunderung von der Art ist, dass wir offen sagen mögen, sie dürfe bei denjenigen, die ihren Verstand, wie es sich gehört, gebrauchen, nicht stattfinden, werden wir, auf dieselbe Art weiter gehend, von den übrigen Leidenschaften handeln, und zwar sollen, um den Anfang zu machen, die Begierde und die Lust die ersten sein. Da diese aus denselben Ursachen entspringen, aus denen die Liebe entspringt, so haben wir von diesen nichts anders zu sagen, als dass wir uns an das erinnern und gedenken müssen, was wir damals gesagt haben; wobei wir es hier dann lassen.

Diesen werden wir die Unlust hinzufügen, von welcher wir sagen dürfen, dass sie aus der Ansicht und der daraus entspringenden Meinung fliesst, denn sie kommt vom Verlust eines Gutes her.

Nun haben wir oben gesagt, dass Alles, was wir thun, auf Förderung und Besserung abzielen müsse. Es ist aber sicher, dass, so lange wir in Unlust sind, wir uns selbst ungeschickt machen, solches zu thun, und

deshalb ist es nöthig, dass wir uns derselben entschlagen, welches wir thun können, indem wir auf Mittel sinnen, das Verlorene wieder zu erhalten, wenn es in unserer Macht liegt. Wo nicht, so ist es doch nöthig, uns davon loszumachen, um nicht in alles das Elend zu verfallen, welches die Unlust nothwendig mit sich bringt, und zwar beides durch Lust. Denn es ist thöricht, ein verlorenes Gut durch ein von selbst übernommenes und grossgezogenes Uebel herstellen und aufbessern zu wollen.

Endlich muss derjenige, welcher seinen Verstand recht gebraucht, Gott nothwendig zuerst erkennen, da Gott, wie wir bewiesen haben, das oberste Gut und alles Gute ist. Also folgt unwidersprechlich, dass derjenige, welcher seinen Verstand recht gebraucht, in keine Unlust verfallen kann. Denn wie? Er ruht in dem Gute, das alles Gute ist, und worin alle Lust und Genüge die Fülle ist.

Aus der Meinung oder dem Unverstande also kommt, wie gesagt ist, die Unlust her.

Kapitel VIII.

(Von der Hochachtung und Verachtung u. s. w.)

Nunmehr wollen wir von der Hochachtung und der Verachtung, von der Selbstachtung und von der Demuth, vom Hochmuth und von der Selbstverwerfung reden.

Um in diesen Leidenschaften das Gute und Schlechte wohl zu unterscheiden, werden wir sie sofort in Betracht ziehen.

Die Hochachtung und Verachtung sind nur da hinsichtlich irgend eines Grossen oder eines Kleinen, als das wir Etwas ansehen, sei nun dies Grosse oder Kleine in oder ausser uns.

Die Selbstachtung erstreckt sich nicht über uns hinaus, sondern kommt allein demjenigen zu, welcher, ohne Leidenschaften oder das Verlangen zu haben, hoch-

geachtet zu werden, seine eigene Vollkommenheit nach deren rechten Werthe erkennt.

Demuth ist, wenn Jemand, ohne sich um Missachtung seiner selbst zu kümmern, seine Unvollkommenheit erkennt, wobei sich die Demuth nicht über den Demüthigen hinaus erstreckt.

Hochmuth ist, wenn sich Jemand eine Vollkommenheit beimisst, die bei ihm nicht zu finden ist.

Selbstverwerfung ist, wenn Jemand sich eine Unvollkommenheit beimisst, die ihm nicht zukommt. Ich rede nicht von den Heuchlern, welche, um Andere zu betrügen, ohne es wirklich so zu meinen, sich erniedrigen, sondern von denen, welche die Unvollkommenheiten, welche sie sich beimessen, wirklich als so in ihnen vorhanden meinen.

Aus diesen Bemerkungen erhellt nun genugsam, was jede dieser Leidenschaften Gutes und Schlechtes in sich schliesst. Denn was die Selbstachtung und die Demuth betrifft, so geben diese durch sich selbst ihre Vortrefflichkeit kund; denn wir sagen, dass ihr Besitzer seine eigene Vollkommenheit und Unvollkommenheit ihrem Werthe nach kennt, welches, wie uns die Vernunft lehrt, das vorzüglichste (Mittel) ist, wodurch wir zu unserer Vollkommenheit gelangen. Denn wenn wir unsere Macht und Vollkommenheit recht erkennen, so sehen wir daraus klärlich, was uns zu thun obliegt, um unsern guten Endzweck zu erreichen, und wiederum, wenn wir unsere Mangelhaftigkeit und Ohnmacht erkennen, so sehen wir, was wir zu vermeiden haben.

Was den Hochmuth und die Selbstverwerfung betrifft, so giebt deren Definition schon zu erkennen, dass sie aus einer gewissen Meinung entstehen; denn wir sagten, dass die (erstere) demjenigen zugehöre, der eine Vollkommenheit, welche ihm nicht zukommt, dennoch sich selbst zuschreibt; und die Selbstverwerfung ist davon gerade das Gegentheil.

Aus dem Gesagten erhellt nun, dass, so gut und heilsam die Selbstachtung und die rechte Demuth ist, so schlecht und verderblich dagegen der Hochmuth und die Selbstverwerfung sei. Denn jene bringt den Besitzer nicht allein in einen sehr guten Zustand, sondern ist dabei auch die rechte Stufenleiter, auf welcher wir zu unserm

höchsten Heil emporsteigen, während diese uns nicht allein verhindern, zu unserer Vollkommenheit zu gelangen, sondern uns auch gänzlich ins Verderben bringen. Die Selbstverwerfung ist es, welche uns verhindert, das zu thun, was wir sonst thun müssten, um vollkommen zu werden, wie wir an den Skeptikern sehen, welche, indem sie ableugnen, dass der Mensch Wahrheit besitzen könne, sich durch dieses Leugnen eben derselben berauben. Der Hochmuth ist es, welcher uns veranlasst, Dinge zu ergreifen, welche uns geradezu ins Verderben führen, wie man an allen denjenigen sieht, die gemeint haben und meinen, mit Gott Wunders wie gut zu stehen, und deshalb Feuer und Wasser trotzen und so ganz elendiglich untergehen, indem sie sich getrostes Muthes keiner Gefahr entziehen.

Was die Hochachtung und Verachtung anbelangt, so ist über sie nichts weiter zu sagen, als uns dessen wohl eingedenk zu machen, was wir oben von der Liebe gesagt.

Kapitel IX.

(Von der Hoffnung und Furcht u. s. w.)

Von der Hoffnung und Furcht, von der Zuversicht, der Verzweiflung und dem Wankelmuth, von dem Muthe, der Kühnheit, der Nacheiferung, von der Furchtsamkeit und dem Kleinmuthe wollen wir nun zu reden anfangen, und Eins nach dem Andern unserer Gewohnheit gemäss vornehmen und so zeigen, welche von ihnen uns schädlich — welche uns förderlich sein können.

Alles dies werden wir sehr leicht thun können, wenn wir nur diejenigen Begriffe gut ins Auge fassen, die wir von zukünftigen Dingen haben können, möge es nun gut oder schlimm sein.

Die Begriffe, die wir hinsichtlich der Dinge selbst haben, finden statt, entweder indem die Dinge von uns als zufällig angesehen werden, d. h. ob sie geschehen können oder nicht geschehen können. Oder indem sie

nothwendig geschehen müssen. Dies hinsichtlich der Sache selbst. Hinsichtlich dessen, welcher die Sache begreift, gilt dies: dass er Etwas thun müsse, um das Geschehen der Sache zu befördern, oder um dasselbe zu verhindern.

Aus diesen Begriffen entspringen nun alle jene Affecte. So, wenn wir ein zukünftiges Ding als gut ansehen, und dass es wird geschehen können, gewinnt dadurch die Seele eine Form, die wir Hoffnung nennen, welche nichts Anderes als eine gewisse Art von Lust ist, jedoch mit einiger Unlust gemischt.

Wenn wir aber von einem möglicherweise geschehenden Dinge urtheilen, dass es schlimm sei, so erfolgt daraus diejenige Form in unserer Seele, welche wir Furcht nennen.

Wenn aber ein Ding von uns als gut angesehen wird, und dass es nothwendig kommen werde, so entsteht daraus in der Seele die Ruhe, welche wir Zuversicht nennen, welche eine gewisse Lust ist, nicht wie bei der Hoffnung, mit Unlust vermischt.

Wenn wir aber das Ding als schlimm ansehen, und dass es nothwendig geschehen werde, so entspringt daraus in der Seele die Verzweiflung, die nichts Anderes als eine gewisse Art von Unlust ist.

Nachdem wir bis hierher von den Leidenschaften, die in diesem Kapitel enthalten sind, gesprochen und deren Definition auf bejahende Art gemacht haben, und auch gesagt ist, was eine jede derselben ist, so können wir sie nun umgekehrt verneinender Weise definiren, nämlich so: wir hoffen, dass das Schlimme nicht geschehen werde; wir fürchten, dass das Gute nicht geschehen werde; wir sind sicher, dass das Schlimme nicht geschehen werde, und wir verzweifeln daran, das das Gute geschehen werde.

Nachdem wir diess von den Leidenschaften gesagt haben, sofern sie aus den Begriffen hinsichtlich der Dinge selbst entspringen, haben wir nun von denjenigen Leidenschaften zu reden, die aus den Begriffen hinsichtlich dessen, der sich die Dinge vorstellt, entspringen, nämlich:

Wenn man Etwas thun muss, um das Ding hervorzubringen, und wir darüber zu keinem Entschluss

kommen, so empfängt die Seele davon eine Form, die wir Wankelmuth nennen.

Aber wenn sie männlich sich entschliesst, Etwas hervorzubringen, was sich hervorbringen lässt, alsdann wird es Muth genannt; und wenn das Ding auszuführen schwierig ist, wird es Herzhaftigkeit oder Tapferkeit genannt.

Aber wenn Jemand deswegen Etwas auszuführen beschliesst, weil es einem Andern, der es vor ihm gethan hat, wohl geglückt ist, so nennt man es Nacheiferung.

Wenn Jemand weiss, welchen Beschluss er fassen muss, um etwas Gutes zu befördern und etwas Schlimmes zu verhindern, und dies dennoch nicht thut, so wird es Furchtsamkeit genannt, und ist dieselbe sehr stark, so nennt man sie Kleinmuth.

Endlich wird die Mühe, die sich Jemand giebt, um das Erlangte allein geniessen und behalten zu können, Eifersucht (oder Jalousie) genannt.

Da uns nun bekannt ist, woraus diese Affecte hervorgehen, so wird es uns auch ganz leicht sein, zu zeigen, welche von ihnen gut und welche schlecht sind.

Was die Hoffnung, Furcht, Zuversicht, Verzweiflung und Eifersucht anbetrifft, so ist sicher, dass sie aus einer schlechten Meinung entstehen; denn wie wir oben bewiesen haben, hat Alles seine nothwendigen Ursachen und muss so, wie es geschieht, nothwendig geschehen. Obschon nun die Zuversicht und Verzweiflung in dieser unverbrüchlichen Ordnung und Reihenfolge der Ursachen, weil darin Alles unverbrüchlich und unabänderlich ist, stattzuhaben scheint, so ist es doch, wenn man die Wahrheit davon richtig erkannt hat, fern davon, denn Zuversicht und Verzweiflung finden sich niemals, es seien Hoffnung und Furcht denn vorher dagewesen; denn aus diesen haben sie ihr Wesen. Wenn z. B. Jemand dasjenige, was er noch zu erwarten hat, für gut hält, so empfängt er in seiner Seele diejenige Form, welche wir Hoffnung nennen, und wenn er des vermeinten Guts versichert ist, so empfängt die Seele jene Ruhe, welche wir Zuversicht nennen. Was wir nun von der Zuversicht sagen, dasselbe muss auch von der Verzweiflung gesagt werden. Aber diese können gemäss dem,

was wir von der Liebe gesagt haben, in keinem vollkommenen Menschen statthaben, weil sie Dinge voraussetzen, denen wir wegen ihrer veränderlichen Art, der sie (wie bei Gelegenheit der Definition der Liebe bemerkt worden ist), unterworfen sind, nicht anhangen, denen wir aber auch (wie wiederum in der Definition des Hasses gezeigt worden ist) nicht abgeneigt sein dürfen; welcher Neigung und Abneigung jedoch der Mensch, der diese Leidenschaften hegt, allezeit unterworfen ist.

Was ferner den Wankelmuth, die Furchtsamkeit und den Kleinmuth betrifft, so geben diese selbst durch ihre eigene Art und Natur ihre Unvollkommenheit zu erkennen, da Alles, was sie zu unserm Vortheil thun, nur negativer Weise aus der Wirkung ihrer Natur entspringt. Wenn z. B. Jemand, der Etwas hofft, das er für gut hält, und das doch nicht gut ist, und doch wegen seines Wankelmuthes oder seiner Furchtsamkeit des zur Ausführung erforderlichen Muthes entbehrt, so wird er nur negativer oder zufälliger Weise von dem Uebel, welches er für ein Gut hielt, befreit. Und deshalb können diese Leidenschaften auch nicht in dem Menschen, welcher durch die wahre Vernunft geleitet wird, statthaben.

Was endlich den Muth, die Kühnheit und die Nacheiferung anbelangt, so ist von denselben nichts Anderes zu sagen als das, was wir bereits von der Liebe und dem Hass gesagt haben.

Kapitel X.

(Von den Gewissensbissen und der Reue.)

Von den Gewissensbissen und der Reue wollen wir gegenwärtig, aber nur kurz reden.

Diese nun entstehen stets nur durch Ueberraschung; denn die Gewissensbisse entstehen nur daraus, dass wir Etwas thun, von dem wir alsdann ungewiss sind, ob es gut oder schlecht sei; und die Reue daraus, dass wir Etwas gethan haben, was schlecht ist.

Weil nun viele Menschen, die zwar sonst ihren Verstand immer richtig gebrauchen, zu Zeiten doch, wenn

ihnen die zum stets rechten Gebrauch des Verstandes erforderliche Fertigkeit fehlt, sich (vom rechten Wege) verirren, so möchte man vielleicht denken, dass sie durch diese ihre Gewissensbisse und Reue um so eher zurechtgebracht werden können, und daraus, wie die ganze Welt thut, den Schluss ziehen, dass dieselben gut sind; aber wenn wir sie recht erwägen wollen, so werden wir finden, dass sie nicht allein nicht gut, sondern sogar schädlich und folglich schlecht sind. Denn es ist offenbar, dass wir stets mehr durch die Vernunft und Liebe zur Wahrheit, als durch Gewissensbisse und Reue auf den rechten Weg kommen. Sie sind also schädlich und schlecht, weil sie eine gewisse Art von Unlust sind, deren Schädlichkeit oben von uns bewiesen worden ist, und die wir deshalb als schlecht von uns abzuwehren suchen müssen. Wie die folgenden, müssen wir also auch diese als solche meiden und fliehen.

Kapitel XI.

(Vom Spotte und Scherze.)

Der Spott und der Scherz ruhen auf einer falschen Meinung und geben im Spötter und Lacher eine Unvollkommenheit kund. Sie ruhen auf einer falschen Meinung, indem man annimmt, dass der, welcher verspottet wird, die erste Ursache seiner Handlungen ist, und sie nicht, wie die andern Dinge in der Natur, nothwendig von Gott abhangen. Sie geben im Spötter eine Unvollkommenheit kund; denn das, was sie verspotten, ist von der Art, dass es entweder verspottenswerth ist oder nicht; ist es nicht so, so zeigen sie eine schlechte Art, indem sie verspotten, was nicht zu verspotten ist; ist es so, so zeigen sie damit, dass sie in denjenigen, welche sie verspotten, eine Unvollkommenheit erkennen, welche sie doch gehalten sind, nicht mit Spott, sondern vielmehr durch gute Vernunftgründe zu verbessern.

Das Lachen hat keinen Bezug auf einen Andern, sondern nur auf denjenigen, welcher an sich etwas Gutes bemerkt, und weil es eine gewisse Art von Lust ist,

so brauchen wir davon auch nichts Anderes zu sagen, als was von der Lust bereits gesagt ist. Ich rede von solchem Lachen, das durch eine gewisse den Lacher dazu anreizende Vorstellung verursacht wird, aber nicht von dem Lachen, das durch die Bewegung der Lebensgeister verursacht wird, von welchem, da es weder auf Gut noch auf Schlecht Bezug hat, hier zu sprechen nicht in unserer Absicht war.

Ueber den Neid, den Zorn und das Gefühl der Beleidigung ist wiederum nichts Anderes zu sagen, als dass wir uns bei ihnen dessen erinnern müssen, was wir oben über den Hass gesagt haben.

Kapitel XII.

(Von der Ehrliebe, Scham und Unverschämtheit.)

Weiter wollen wir nun kurz von der Ehrliebe, Scham und Unverschämtheit reden.

Die erste ist eine gewisse Art von Lust, die ein Jeder in sich fühlt, wenn er gewahr wird, dass sein Thun von Andern geachtet und gelobt wird, ohne Rücksicht auf andern Gewinn oder Vortheil, den sie im Auge haben.

Die Scham ist eine gewisse (Art von) Unlust, die in Jemand entsteht, wenn er sieht, dass sein Thun von Andern verachtet wird, ohne Rücksicht auf irgend welchen andern Nachtheil oder Schaden, den sie im Auge haben.

Unverschämtheit ist nichts Anderes als der Mangel oder das Abschütteln der Scham, das nicht aus der Vernunft stammt, sondern entweder, wie bei Kindern, Wilden u. s. w., aus Unkunde der Scham oder daraus, dass man, nachdem man in grosser Verachtung gestanden hat, nun über Alles ohne Rücksicht hinweggeht.

Wenn wir nun diese Affecte kennen, so kennen wir zugleich auch die Eitelkeit und Unvollkommenheit, welche sie an sich haben. Denn die Ehrliebe und Scham sind nicht allein gemäss dem, was wir bei ihrer Definition bemerkt haben, nicht fördersam, sondern

auch, sofern sie sich auf die Eigenliebe und auf die Meinung gründen, dass der Mensch die erste Ursache seiner Handlungen ist und folglich Lob und Tadel verdient, sogar schädlich und verwerflich.

Doch will ich nicht sagen, dass man unter den Menschen so leben müsse, als fern von ihnen, wo weder Ehrliebe noch Scham statt hat, sondern gebe im Gegentheil zu, dass es uns nicht allein sie anzuwenden erlaubt sei, wenn wir sie zum Nutzen unserer Nebenmenschen und um diese zu bessern, gebrauchen, sondern dass wir solches auch mit Beeinträchtigung unserer — sonst vollkommenen und erlaubten — eigenen Freiheit thun dürfen. Wenn sich Jemand z. B. kostbar kleidet, um dadurch geachtet zu werden, so sucht derselbe eine Ehre, welche aus der Eigenliebe entspringt, ohne dabei auf seinen Nebenmenschen Bezug zu nehmen. Wenn aber Jemand seine Weisheit, wodurch er seinem Nächsten förderlich sein könnte, darum verachtet und mit Füssen getreten sieht, weil er ein schlechtes Kleid trägt, so thut er wohl daran, sich im Streben, ihnen zu helfen, mit einem Kleide anzuthun, woran sie keinen Anstoss nehmen, indem er so, um seinen Nebenmenschen zu gewinnen, ihm gleich wird.

Was ferner die Unverschämtheit anbelangt, so zeigt sich dieselbe an uns so, dass wir, um ihre Mangelhaftigkeit einzusehen, bloss ihrer Definition bedürfen, und diese uns genügt.

Kapitel XIII.

(Von der Gunst, Dankbarkeit und Undankbarkeit.)

Es folgt nun die Gunst, Dankbarkeit und Undankbarkeit. Was die zwei ersten betrifft, so sind sie eine Neigung der Seele, seinen Nebenmenschen Gutes zu gönnen und zu thun. Ich sage: zu gönnen, wann demjenigen, welcher Gutes gethan hat, Gutes widerfährt. Ich sage: zu thun, wann wir selbst Gutes von ihm bekommen oder empfangen haben.

Obschon ich wohl weiss, dass meist alle Menschen

diese Affecte als gut ansehen, so darf ich nichts destoweniger doch wohl sagen, dass sie in dem vollkommenen Menschen nicht statthaben können. Denn der vollkommene Mensch wird nur durch die Nothwendigkeit und keine andere Ursache seinem Mitmenschen zu helfen bewogen; und darum findet er sich zu helfen gegen den Allergottlosesten desto mehr verpflichtet, je grösseres Elend und je grössere Noth er bei diesem wahrnimmt.

Die Undankbarkeit ist ein Verachten der Dankbarkeit, wie die Unverschämtheit ein Verachten der Scham, und zwar ohne alle Rücksicht auf die Vernunft, allein nur entspringend entweder aus Habgier oder aus allzugrosser Selbstliebe, und deswegen kann sie in keinem vollkommenen Menschen stattfinden.

Kapitel XIV.

(Vom Gram.)

Der Gram soll das Letzte sein, wovon wir in der Abhandlung der Leidenschaften handeln müssen, und womit wir enden werden. Der Gram nun ist eine gewisse Art Unlust, entstehend aus der Erwägung eines Gutes, das wir verloren haben, und welches wieder zu gewinnen, keine Hoffnung vorhanden ist. Er giebt uns seine Unvollkommenheit dergestalt zu erkennen, dass wir bei seiner Betrachtung ihn sogleich als schlecht erproben. Denn wir haben schon oben bewiesen, dass es schlecht ist, sich mit Dingen, die uns leicht oder irgend wie verloren gehen können, und die wir nicht haben können, wie wir wollen, zu verbinden und zu verknüpfen. Weil er nun eine gewisse Art von Unlust ist, haben wir ihn zu fliehen, wie wir solches vorher bemerkt haben, als wir von der Unlust handelten.

Ich denke nunmehr genugsam nachgewiesen und gezeigt zu haben, dass der wahre Glaube oder die Vernunft allein es ist, was uns zur Erkenntniss von Gut und Schlecht führt. Und wenn wir zeigen werden, dass die Erkenntniss die erste und vornehmste Ursache aller dieser Affecte ist, so wird auch deutlich erhellen, dass

wir, wenn wir unsern Verstand und unsere Vernunft recht gebrauchen, niemals in einen von denjenigen Affecten werden verfallen können, die von uns zu verwerfen sind. Ich sage: unsern Verstand, weil ich nicht meine, dass die Vernunft allein die Macht hat, uns von diesen Allen zu befreien, wie wir dies hernach an seiner Stelle beweisen werden.

In Betreff der Leidenschaften ist aber noch als ein vortreffliches Ding zu bemerken, dass, wie wir sehen und finden, alle die Leidenschaften, welche gut sind, von solcher Art und Natur sind, dass wir ohne sie nicht sein noch bestehen können, und dass sie gleichsam wesentlich uns zugehören, wie die Liebe, Begierde und Alles, was der Liebe eigen ist.

Aber ganz anders verhält es sich mit solchen (Leidenschaften), welche schlecht und von uns zu verwerfen sind, indem wir ohne dieselben nicht allein uns sehr wohl befinden können, sondern auch dann erst, wenn wir uns von denselben befreit haben, eigentlich so sind, wie wir sein sollen.

Um aber in dieses Alles noch mehr Klarheit zu bringen, so sei bemerkt, dass die Grundlage alles Guten und Schlechten die Liebe ist, welche auf irgend einen Gegenstand geht; denn wenn man nicht denjenigen Gegenstand liebt, welcher, wie wir oben gezeigt haben, allein liebenswürdig ist, nämlich Gott, sondern die Dinge, welche ihrer eigenen Art und Natur nach vergänglich sind, so folgt daraus nothwendig, weil der Gegenstand so vielen Zufällen, ja der Vernichtung selbst unterworfen ist, Hass, Unlust u. s. w. nach der Veränderung des geliebten Gegenstandes — Hass, wenn Jemand Einem das Geliebte entreisst; Unlust, wenn es verloren geht; Ehrsucht, wenn sich einer auf die Selbstliebe stützt; Gunst und Dankbarkeit, wenn er seinen Nächsten nicht um Gotteswillen liebt.

Wenn der Mensch dagegen Gott liebt, der allzeit unveränderlich ist und bleibt, dann ist es ihm unmöglich, in jenen Pfuhl der Leidenschaften zu fallen. Daher stellen wir als eine feste und unverbrüchliche Regel auf, dass Gott die erste und alleinige Ursache alles Guten und der Befreier von allem Schlechten für uns ist.

Ferner ist noch zu bemerken, dass nur die Liebe

u. s. w. unbeschränkt ist, nämlich desto vortrefflicher wird, je mehr und mehr sie zunimmt, da sie auf einen unendlichen Gegenstand geht; weswegen sie, was bei nichts Anderem als nur bei ihr stattfinden kann, in alle Ewigkeit wachsen mag. Und dies wird uns vielleicht nachher die Materie sein, aus welcher wir die Unsterblichkeit der Seele beweisen werden, und wie oder auf welche Weise diese stattfinden kann.

Kapitel XV.

(Vom Wahren und Falschen.)

Wir wollen nun das Wahre und Falsche in Betracht ziehen, welches uns die vierte und letzte Wirkung des wahren Glaubens angiebt. Um dies zu thun, werden wir zuerst die Definition der Wahrheit und der Falschheit vorausschicken.

Die Wahrheit ist die mit einer Sache selbst übereinstimmende Bejahung oder Verneinung derselben.

Die Falschheit ist die mit der Sache selbst nicht übereinstimmende Bejahung oder Verneinung derselben.

Wenn dies aber so ist, so wird es scheinen, dass kein Unterschied stattfindet zwischen der falschen und der wahren Vorstellung, oder dass, weil dies oder jenes zu verneinen, blosse Modi des Denkens sind, und sie auch keinen andern Unterschied haben, als dass die eine mit dem Dinge übereinkommt und die andere nicht, und dass sie somit auch nicht thatsächlich, sondern nur in der Vernunft sich unterscheiden. Wenn dies so ist, kann man mit Recht fragen, welchen Vortheil denn der Eine mit seiner Wahrheit und welchen Schaden der Andere durch seine Falschheit habe? und wie der Eine wissen soll, dass seine Auffassung oder Vorstellung mit der Sache mehr übereinstimmt, als die des Andern? Endlich, woher es komme, dass der Eine irrt und der Andere nicht? Darauf dient zuerst zur Antwort, dass die allerklarsten Dinge sowohl sich selbst als auch die Falschheit kund geben, dergestalt, dass es

eine grosse Thorheit sein würde, zu fragen, wie man derselben bewusst sein könne? Denn da sie die allerklarsten genannt werden, so kann es freilich keine andere Klarheit geben, durch welche sie klar gemacht werden könnten. Daraus folgt, dass die Wahrheit sich selbst und auch die Falschheit offenbart. Denn die Wahrheit wird durch die Wahrheit, d. h. durch sich selbst, klar, wie auch die Falschheit durch sie klar ist, niemals aber wird die Falschheit durch sich selbst geoffenbart oder aufgewiesen. Derjenige, welcher die Wahrheit besitzt, kann daher nicht zweifeln, dass er sie besitzt, während dagegen derjenige, welcher in Falschheit oder Irrthum steckt, wohl meinen kann, er stehe in der Wahrheit, sowie Jemand, der träumt, wohl denken kann, er wacht, aber niemals Jemand, der wacht, denken kann, dass er träumt.

Mit dem Gesagten wird auch einigermassen erklärt, was wir sagten, dass Gott die Wahrheit, oder die Wahrheit Gott selbst sei.

Die Ursache nun, warum der Eine sich seiner Wahrheit mehr bewusst ist als der Andere, besteht darin, dass die Vorstellung des Bejahens (oder Verneinens) mit der Natur des Dinges gänzlich übereinkommt und deshalb mehr Wesenheit hat. Dies besser zu begreifen, diene die Bemerkung, dass das Verstehen (obgleich dies Wort anders klingt) ein blosses oder reines Leiden ist; d. h. dass unsere Seele in der Art verändert wird, dass sie andere Modi des Denkens, die sie zuvor nicht hatte, empfängt. Wenn nun Jemand dadurch, dass der ganze Gegenstand auf ihn gewirkt hat, eine entsprechende Form oder Weise des Denkens empfängt, so ist es klar, dass er ein ganz anderes Gefühl von der Form oder Beschaffenheit des Gegenstandes bekommt, als ein Anderer, der nicht so viele Ursachen (des Erkennens) gehabt hat, und so, diess zu bejahen oder zu verneinen, durch eine andere, leichtere Wirkung veranlasst wird, indem er denselben Gegenstand mittels weniger oder unbedeutenderer Anregungen gewahr geworden ist. Hieraus ersieht man die Vollkommenheit dessen, der in der Wahrheit steht, gegen den genommen, welcher nicht in ihr steht; denn weil der Eine sich leicht, der Andere dagegen nicht leicht verändert,

so folgt daraus, dass der Eine mehr Bestand und Wesenheit als der Andere hat. Und so haben auch die Modi des Denkens, welche mit der Sache übereinstimmen, weil sie mehr Ursachen gehabt haben, mehr Bestand und Wesenheit in sich; und weil sie ganz mit der Sache übereinstimmen, so ist es unmöglich, dass sie irgendwann von der Sache anders afficirt werden oder Veränderungen leiden können, da wir schon vorher gesehen haben, dass das Wesen eines Dinges unveränderlich ist; welches Alles bei der Falschheit nicht stattfindet.

Mit dem Gesagten wird die obige Frage hinlänglich beantwortet sein.

Kapitel XVI.

(Vom Willen.)

Nachdem wir nun wissen, was gut und schlecht, Wahrheit und Falschheit ist, und auch, worin das Glück des vollkommenen Menschen besteht, ist es nun Zeit, zur Untersuchung unserer selbst zu kommen und einmal zuzusehen, ob wir zum Glück freiwillig oder aus Nothwendigkeit kommen. Dazu ist es nöthig, einmal zu untersuchen, was bei denen, welche einen Willen annehmen, der Wille ist, und worin er sich von der Begierde unterscheidet.

Wir haben gesagt, dass die Begierde eine Neigung ist, welche die Seele zu Etwas hat, das sie als gut erwählt. Daraus folgt, dass, bevor unsere Begierde sich äusserlich auf Etwas richtet, in uns zuvor ein Beschluss ergangen ist, dass jenes etwas Gutes sei, welche Bejahung dann, oder allgemein genommen, welches Vermögen der Bejahung und Verneinung[1]) Wille genannt wird. Es

---

[1]) Der Wille, als Bejahung oder Beschluss genommen, unterscheidet sich darin vom wahren Glauben, dass er sich auch auf das, was nicht wirklich gut ist, erstreckt, und zwar deswegen, weil die Ueberzeugung nicht von der Art ist, dass klar erkannt wird, es könne nicht anders sein, wie beim wahren Glauben dies Alles so stattfindet und stattfinden muss,

kommt nun darauf an, ob diese Bejahung durch uns freiwillig oder aus Nothwendigkeit geschieht, d. h. ob wir von einem Dinge Etwas bejahen oder verneinen, ohne dass eine äussere Ursache uns dazu zwingt.

Da nun aber bereits von uns bewiesen ist, dass ein Ding, welches nicht durch sich selbst begriffen wird, und dessen Dasein nicht zu seinem Wesen gehört, nothwendig eine äussere Ursache haben muss, und dass eine Ursache, die Etwas hervorbringen soll, dasselbe nothwendig hervorbringen muss, so muss daraus folgen, dass dies oder jenes besonders zu wollen, dies oder jenes von einem Dinge besonders zu bejahen oder zu verneinen, dass solches, sage ich, dann auch durch eine äussere Ursache[1]) geschehen muss, wie auch die Definition,

---

weil nur daraus die gute Begehrung entspringt. Von der Meinung aber unterscheidet er sich darin, dass er doch mitunter fehllos und sicher sein kann, was bei der Meinung, die aus Vermuthung und Wähnen besteht, nicht stattfindet. Folglich kann man ihn einen Glauben nennen, sofern er auch sicher gehen kann, und eine Meinung, sofern er dem Irrthum unterworfen ist. (A. d. h. M.)

[1]) Es ist sicher, dass das besondere Wollen eine äussere Ursache haben muss, durch welche es überhaupt da ist; denn da sein Dasein zu seinem Wesen nicht gehört, so muss es nothwendig durch das Dasein von etwas Anderem sein. Wenn man behauptet, die Vorstellung der wirkenden Ursache desselben*) sei keine Vorstellung, sondern der Wille im Menschen selbst, und der Verstand sei eine Ursache, ohne welche der Wille nichts kann, also der Wille unbeschränkt genommen, gleich wie der Verstand, sei kein Gedanken-, sondern ein wirkliches Wesen, so scheint er meiner Meinung nach, wenn ich ihn aufmerksam betrachte, doch allgemein zu sein, und ich kann ihm nichts Wirkliches zuschreiben. Doch sei es einmal so, so muss man doch zugeben, dass der Willensakt eine Modification des Willens ist, wie die Vorstellungen eine Modification des Verstandes; also sind dann nothwendig der Verstand und der Wille verschiedene und real unterschiedene Substanzen. Denn die Substanz und nicht der Modus selbst wird modificirt. Wenn nun gesagt wird, dass die Seele diese zwei Substanzen regiere, so giebt es dann noch eine dritte Substanz, alles so verworrene Dinge, dass man sich unmög-

---

*) Statt dessen ist vielleicht zu lesen: die wirkende Ursache desselben. (A. d. Ue.)

welche wir von der Ursache gegeben haben, ist, dass sie nicht frei sein kann. Dies wird möglicherweise Einige nicht befriedigen, welche ihren Verstand mehr

---

lich einen klaren und deutlichen Begriff davon machen kann. Denn da die Vorstellung nicht im Willen, sondern im Verstande ist, so kann daraus nach der Regel, dass der Modus der einen Substanz nicht in eine andere Substanz übergehen kann, keine Liebe im Willen entstehen; denn es ist ein Widerspruch, dass man Etwas wollen könne, wovon das wollende Vermögen keine Vorstellung hat.

Sagt man, dass der Wille wegen seiner Vereinigung mit dem Verstande auch das, was der Verstand einsieht, gewahr wird und darum auch liebt, so kann, weil das Gewahrwerden doch ein Begriff und eine verwirrte Vorstellung ist, also auch ein Modus des Verstehens gemäss dem Vorhergegangenen im Willen nicht stattfinden, wenn auch eine solche Vereinigung von Seele und Leib stattfände. Denn nimmt man auch nach der gewöhnlichen Lehre der Philosophen an, dass die Seele mit dem Leibe vereinigt sei, so empfindet doch der Körper niemals, und breitet die Seele sich doch nicht aus. Denn dann würde eine Chimäre, worin wir zwei Substanzen zusammenfassen, eins werden können, was falsch ist. Und wenn man sagt, dass die Seele sowohl den Verstand als den Willen regiere, so ist das nicht zu begreifen, weil man damit die Freiheit des Willens zu leugnen scheint, was gegen sie spricht.

Um hier zu endigen, da es mich nicht gelüstet, Alles, was ich gegen eine geschaffene endliche Substanz habe, vorzubringen, so will ich nur kurz zeigen, dass die Willensfreiheit keineswegs zu der immerwährenden Schöpfung passt, dass nämlich in Gott ein und dasselbe Thun erforderlich ist, um (ein Ding) im Sein zu erhalten, als um dasselbe zu schaffen, und dass anderseits ein Ding nicht einen Augenblick würde bestehen können, wenn es so ist und ihm nichts zugeschrieben werden kann. Aber man muss sagen, dass Gott es geschaffen hat, wie es ist; denn da dasselbe nicht die Macht hat, sich zu erhalten, während es ist, wird es noch viel weniger aus sich Etwas hervorbringen können. Wenn man nun sagt, dass die Seele den Willensakt aus sich selbst hervorbringt, so frage ich, aus welcher Macht sie dies thut? Nicht aus der, welche da gewesen ist, denn diese ist nicht mehr; auch nicht aus der, welche sie nun hat, denn sie hat überhaupt keine, wodurch sie den mindesten Augenblick bestehen oder dauern könnte, weil sie beständig geschaffen wird. Giebt es aber Nichts, das die Macht hat, sich selbst zu erhalten oder Etwas hervorzubringen, so bleibt nichts weiter übrig, als zu schliessen,

mit den Gedankenwesen als mit den besondern Dingen, die in der Natur wirklich da sind, zu beschäftigen gewohnt sind, und indem sie dies thun, das Gedankenwesen nicht als solches, sondern als wirklich Seiendes ansehen. Denn weil der Mensch bald diesen, bald jenen Willen hat, macht er daraus einen allgemeinen Modus in seiner Seele, den er Willen nennt, wie er auch so aus (den Vorstellungen von) diesem und jenem Menschen eine (allgemeine) Vorstellung des Menschen bildet; und weil er die wirklichen Wesen nicht genug von den Gedankenwesen unterscheidet, so geschieht es, dass er die Gedankenwesen als Dinge betrachtet, die wirklich in der Natur sind, und so sich selbst als Ursache von Einigem betrachtet, wie in der Betrachtung dessen, wovon wir sprechen, nicht wenig vorkommt. Denn wenn man Jemand fragt, warum der Mensch dies oder jenes will, so ist die Antwort, weil sie einen Willen haben. Doch da der Wille, wie wir gesagt haben, nur eine Vorstellung ist, dies oder jenes zu wollen, und darum bloss ein Modus des Denkens ist, ein Gedankenwesen und nichts Wirkliches, so kann auch Nichts von ihm verursacht werden, denn aus Nichts wird Nichts, und so denke ich auch, da wir gezeigt haben, dass der Wille kein Ding in der Natur, sondern nur eine Einbildung ist, man deshalb auch nicht zu fragen braucht, ob derselbe frei ist oder nicht. Ich sage dies nicht von dem allgemeinen Willen, von dem wir gezeigt haben, dass er ein Modus des Denkens sei, sondern von dem besonderen Dies und jenes wollen, welches Wollen Einige ins Bejahen und Verneinen gesetzt haben.

Einem Jeden, der nur auf dasjenige, das von uns schon gesagt ist, achtet, wird dies deutlich sein; denn wir haben gesagt, dass das Verstehen ein blosses Leiden ist, d. h. ein Gewahrwerden der Wesenheit und des Daseins der Dinge in der Seele, dass wir folglich niemals es sind, die von einem Dinge Etwas bejahen oder verneinen, sondern dass das Ding selbst es ist, das in uns Etwas von sich bejaht oder verneint.

---

dass Gott allein die wirkende Ursache aller Dinge ist und sein muss, und dass alle Willensakte von ihm bestimmt werden. (A. d. h. M.)

Dies werden nun einige Leute möglicherweise nicht zugeben, indem es ihnen scheinen mag, dass sie von einem Dinge wohl etwas Anderes bejahen oder verneinen können, als ihnen davon bewusst ist. Doch kommt dies nur daher, dass sie keine Vorstellung haben von dem Begriff, welchen die Seele von einem Dinge ohne die Worte oder ausser ihnen hat. Es ist freilich wahr, dass wir (wenn Gründe vorhanden sind, welche uns dazu bewegen) Andern durch Worte oder andere Mittel von einem Dinge etwas Anderes kund geben, als uns davon bewusst ist; aber wir werden durch Worte oder irgend welche andere Mittel doch niemals so viel zuwege bringen, dass wir von den Dingen anders denken,[1]) als wir wirklich davon denken, welches unmöglich und allen denen klar ist, die ohne den Gebrauch von Worten oder anderen Merkzeichen durchaus nur auf ihren Verstand achten.

Doch werden hiergegen Einige möglicherweise bemerken, dass, wenn nicht wir es sind, sondern das Ding allein es ist, das sich in uns bejaht oder verneint, dann auch nur das bejaht oder verneint werden könne, was mit dem Dinge übereinkommt, und es folglich auch keine Falschheit gebe. Denn die Falschheit besteht darin, wie wir gesagt haben, von einem Dinge Etwas zu bejahen oder zu verneinen, was mit ihm nicht übereinstimmt, d. h. welches die Sache von sich selbst nicht bejaht oder verneint. Ich meine aber, dass, wenn wir auf das, was wir von der Wahrheit und Falschheit gesagt haben, recht achten, wir diesen Einwurf dann zugleich hinlänglich werden beantwortet sein lassen. Denn wir haben gesagt, dass der Gegenstand die Ursache dessen ist, was davon bejaht oder verneint wird, es sei nun wahr oder falsch, weil wir nämlich, wenn wir etwas von dem Gegenstande gewahr werden, uns einbilden, dass der Gegenstand, [obwohl wir sehr wenig von demselben gewahr werden], solches doch von sich selbst im Allgemeinen bejaht oder verneint; welches meistens bei schwachen Seelen stattfindet, die durch

---

[1]) Im Holländischen *gevoelen*, wohl aus dem Lateinischén *sentimus*. daher obige Uebersetzung gewählt werden musste. (A. d. Ue.)

die oberflächliche Wirkung des Gegenstandes auch einen sehr oberflächlichen Modus oder eine oberflächliche Vorstellung in sich empfangen; und ausserdem giebt es in ihnen keine Bejahung oder Verneinung weiter,

Endlich könnte man uns noch einwerfen, dass es viele Dinge giebt, die wir wollen und wieder nicht wollen, z. B. von einem Dinge Etwas bejahen und wieder nicht bejahen, die Wahrheit sprechen und dann wieder nicht sprechen u. s. w. Dies geschieht aber, weil die Begierde nicht gehörig vom Willen unterschieden wird. Denn der Wille ist bei Denen, welche einen Willen annehmen, allein das Werk des Verstandes, womit wir von einem Dinge Etwas bejahen oder verneinen ohne Bezugnahme auf gut oder schlimm. Die Begierde aber ist diejenige Form in der Seele, Etwas zu erlangen oder zu thun mit Rücksichtnahme auf Gutes und Schlimmes, das darin wahrgenommen wird, so dass die Begierde auch nach der Bejahung oder Verneinung, die wir von den Dingen vorgenommen haben, noch bleibt — nämlich nachdem wir gefunden oder bejaht haben, dass etwas gut sei, welches ihrer Rede zufolge der Wille ist; und die Begierde ist die Neigung, die man erst nachher, um es zu befördern, bekommt, so dass auch nach ihrer eigenen Rede der Wille wohl ohne die Begierde, aber die Begierde nicht ohne den Willen, der schon vorangegangen sein muss, sein kann.

Alle die Thätigkeiten ferner, von denen wir hier oben gesprochen haben, [da sie durch die Vernunft als unter der Form[1]) des Schlechten gemieden werden], können nur unter der Neigung, welche man Begierde nennt, und nur ganz uneigentlich unter dem Namen von Willen begriffen werden.

Kapitel XVII.

(Von dem Unterschiede zwischen Willen und Begierde.)

Da es nunmehr offenbar ist, dass wir zum Bejahen oder Verneinen keinen Willen haben, so wollen wir jetzt

[1]) *onder schyn;* lat. wohl *„sub specie“*. (A. d. Ue.)

untersuchen, worin der rechte und wahre Unterschied zwischen dem Willen und der Begierde besteht, oder was eigentlich der Wille sein mag, der von den Lateinern *voluntas* genannt wird.

Nach der Definition des Aristoteles erscheint die Begierde als ein Geschlechtsbegriff, der zwei Arten unter sich begreift, wenn er sagt, der Wille sei die Lust oder der Trieb, den man unter der Form des Guten hat, daher es mir so vorkommt, dass er unter der Begierde (oder *cupiditas*) alle Neigungen meint, es sei zum Guten oder zum Schlechten. Wenn aber die Neigung nur auf das Gute geht, oder der Mensch, der diese Neigung hat, dieselbe unter der Form des Guten hat, so nennt er sie *voluntas* oder guten Willen; aber wenn sie schlecht ist, d. h. wenn wir in einem Andern die Neigung zu Etwas sehen, das schlecht ist, so nennt er sie *voluptas* oder schlechten Willen. So dass die Neigung der Seele nicht darin besteht, Etwas zu bejahen oder zu verneinen, sondern allein die Neigung, Etwas unter der Form des Guten zu empfangen oder unter der Form des Schlechten zu fliehen.

Es ist nun noch übrig, zu untersuchen, ob diese Begierde frei ist oder nicht. Ausser dem, was wir bereits gesagt haben, dass die Begierde von dem Begriffe der Dinge abhängt, und dass das Verstehen eine äussere Ursache haben müsse, und auch ausser dem, was wir vom Willen gesagt haben, ist noch übrig, zu zeigen, dass die Begierde nicht frei ist.

Viele Menschen, obschon sie wohl sehen, dass die Erkenntniss, welche der Mensch von verschiedenen Dingen hat, ein Mittel ist, wodurch seine Lust oder sein Trieb von dem Einen zum Andern übergeht, bemerken doch nicht, was eigentlich dasjenige ist, welches ihre Lust von dem Einen zum Andern zieht. Wir aber, um zu zeigen, dass diese Neigung bei uns nicht freiwillig ist, wollen uns (um uns einmal lebendig vor Augen zu stellen, was das sei, von dem Einen zum Andern überzugehen und gezogen zu werden) dazu in der Phantasie ein Kind vorstellen, welches zum ersten Mal zur Wahrnehmung eines gewissen Dinges gelangt. Ich halte ihm z. B. ein Glöcklein vor, welches ein angenehmes Geläute in seinen Ohren macht, wovon es danach Lust

bekommt: wird es nun wohl diese Lust oder Begierde danach zu bekommen unterlassen können? Sagst Du hierauf ja, so frage ich, aus welcher Ursache? Sicherlich nicht durch etwas, das es besser kennt, da jenes Alles das ist, was es kennt. Auch nicht, weil es für das Kind schlimm ist, denn es kennt nichts Anderes, und jene angenehme Empfindung ist das Allerbeste, was ihm noch jemals vorgekommen ist. Aber es wird vielleicht die Freiheit haben, die Lust, die es hat, von sich abzuthun, woraus dann folgen würde, dass diese Lust in uns zwar ohne Freiheit anfangen könnte, wir ebensowohl aber die Freiheit in uns hätten, sie von uns abzuthun. Aber diese Freiheit kann nicht die Probe halten; denn was sollte es doch sein, das die Lust sollte vernichten können? Die Lust selbst? Gewiss nicht, denn es giebt nichts, was aus seiner eigenen Natur seine eigene Vernichtung sucht. Was kann es eigentlich also sein, das es von jener Lust sollte abbringen können? Fürwahr, nichts Anderes, als dass es durch die Ordnung und den Lauf der Natur von Etwas afficirt wird, welches ihm angenehmer ist, als das Erste. Und wie wir darum in der Abhandlung über den Willen gesagt haben, dass der Wille im Menschen nichts Anderes als diese oder jene Begierde ist, welche von diesem und jenem Begriff verursacht wird, da jene (allgemeine) Begierde nichts Thatsächliches in der Natur ist, sondern allein von diesem oder jenem besonderen Begehren abstrahirt wird; wenn also die Begierde nicht eigentlich ein Etwas ist, so kann sie auch nicht Thatsächliches verursachen. Wenn wir also sagen, dass die Begierde frei ist, so ist das ebensoviel, als ob wir sagten, dass diese oder jene Begehrung eine Ursache ihrer selbst ist, d. h. dass sie, ehe sie war, bewirkt hat, dass sie sei, was die Ungereimtheit selbst ist und nicht statthaben kann.

Kapitel XVIII.

(Von dem Nutzen des Vorhergehenden.)

Sehen wir also, dass der Mensch als ein Theil der gesammten Natur, von welcher er abhängt, und von

welcher er auch regiert wird, aus sich selbst zu seinem Heil und Glück nichts thun kann, so wollen wir jetzt in Betracht ziehen, welcher Nutzen aus diesen unsern Lehrzätzen sich für uns ergiebt, und zwar um so mehr, weil wir nicht daran zweifeln, dass sie Einigen nicht wenig anstössig erscheinen werden.

Zum Ersten folgt daraus, dass wir wahrlich Diener, ja Knechte Gottes sind, und dass es unsere grösste Vollkommenheit ist, diess nothwendig zu sein. Denn wenn wir auf uns selbst angewiesen und nicht derartig von Gott abhängig wären, so wäre es sehr wenig oder nichts, was wir vollbringen könnten, und wir würden mit Recht daraus Ursache nehmen, uns zu betrüben, vor Allem im Gegensatz zu dem, was wir jetzt sehen, dass wir nämlich von demjenigen, was das Allervollkommenste ist, dergestalt abhangen, dass wir dadurch als Theil eines Ganzen, d. h. seiner sind und, so zu sagen, das unserige zur Ausführung so vieler weislich geordneter und vollkommener Werke, als davon abhängig sind, beitragen.

Zum Zweiten bewirkt diese Erkenntniss, dass wir nach Verrichtung einer vortrefflichen Handlung nicht darüber hoffärtig werden, [welche Hoffart die Ursache ist, dass wir [in der Meinung, etwas Grosses zu sein und nichts weiter nöthig zu haben] stehen bleiben, was unserer Vollkommenheit gradezu zuwiderläuft, die darin besteht, dass wir immer weiter und weiter zu gelangen trachten müssen], sondern dass wir dagegen Alles, was wir thun, Gott zuschreiben, welcher die erste und einzige Ursache von Allem ist, was wir verrichten und ausführen.

Zum Dritten ausser der wahren Liebe zum Nächsten, welche diese Erkenntniss in uns zuwege bringt, macht sie uns so gestellt, dass wir denselben niemals weder hassen, noch auf ihn zornig sind, sondern im Gegentheil geneigt werden, ihm zu helfen und ihn in einen bessern Stand zu bringen; welches Alles die Handlungsweise solcher Menschen ist, die eine grosse Vollkommenheit oder Wesenheit haben.

Zum Vierten dient diese Erkenntniss auch zur Förderung des Gemeinwohls, denn um ihrer willen wird ein Richter niemals mehr des Einen als des Andern

Partei nehmen können, und wird, wenn er in der Nothwendigkeit ist, den Einen zu strafen und den Andern zu belohnen, dies alsdann mit der Absicht thun, sowohl dem Einen zu helfen und ihn zu bessern, als den Andern.

Zum Fünften befreit uns diese Erkenntniss von der Unlust, Verzweiflung, dem Neid, Schreck und andern schlechten Affecten, welche, wie wir nachher sagen werden, die eigentliche Hölle sind.

Zum Sechsten bringt uns endlich diese Erkenntniss dazu, uns vor Gott nicht zu fürchten, wie Andere sich vor dem Teufel fürchten, den sie sich eingebildet haben in dem Sinne, dass er ihnen etwas Schlimmes anthun möchte. Denn wie sollten wir uns doch vor Gott fürchten können, der das oberste Gut selbst ist, und durch den alle Dinge, welche einige Wesenheit haben, das sind, was sie sind, gleichwie auch wir, die wir in ihm leben.

Auch bringt uns diese Erkenntniss dazu, dass wir Gott Alles zuschreiben und ihn allein lieben, weil er das Herrlichste und Allervollkommenste ist, und so uns ganz ihm opfern, denn darin besteht eigentlich sowohl der wahre Gottesdienst als auch unser ewiges Heil und Glückseligkeit. Denn die einzige Vollkommenheit und der letzte Zweck eines Knechtes und Werkzeuges ist der, dass sie den ihnen auferlegten Dienst gehörig vollführen; wie wenn z. B. ein Zimmermann bei der Arbeit an einem Werkstück sich von seinem Beil auf's Beste bedient findet, so ist dadurch das Beil zu seinem Endzweck und seiner Vollkommenheit gelangt; wenn er aber denken wollte, dies Beil hat mir nun gut gedient, ich will es darum fortan ruhen lassen und von ihm keinen Gebrauch mehr machen, gerade alsdann würde dieses Beil von seinem Endzweck entfernt werden und nicht mehr ein Beil sein. So muss auch der Mensch, so lange er ein Theil der Natur ist, den Naturgesetzen folgen, worin der Gottesdienst besteht; und so lange er das thut, befindet er sich in seinem Glück. Wenn aber Gott [um so zu sagen] wollte, dass der Mensch ihm nicht mehr dienen sollte, so wäre das ebensoviel, als ihn seines Glückes berauben und vernichten, weil Alles, was er ist, darin besteht, dass er Gott dient.

Kapitel XIX.

(Von des Menschen Glückseligkeit.)

Nachdem wir den Nutzen dieses wahren Glaubens gesehen haben, werden wir nun unserm gegebenen Versprechen nachzukommen suchen, nämlich zu untersuchen, ob wir durch unsere bereits erworbene Erkenntniss [von dem, was gut und schlecht, Wahrheit und Falschheit ist, und was im Allgemeinen der Nutzen von ihnen allen ist], ob wir, sage ich, dadurch zu unserem Glück, nämlich der Liebe zu Gott [worin, wie wir bemerkt haben, unsere höchste Glückseligkeit besteht] gelangen können; und auch auf welche Art wir von den Leidenschaften, die wir als schlecht beurtheilt haben, frei werden können.

Um nun von dem Letzten, nämlich der Befreiung von den Leidenschaften[1]), zuerst zu sprechen, so sage ich, dass wir unter der Voraussetzung, dass sie keine andern Ursachen haben, als wir von ihnen angenommen haben, in dieselben niemals verfallen werden, wenn wir unseren Verstand nur richtig gebrauchen, wie wir dies [nunmehr im Besitz eines Masses von Wahrheit und Falschheit] sehr[2]) leicht thun können.

---

[1]) Alle diejenigen Leidenschaften, welche gegen die gesunde Vernunft streiten, — wie vorher gezeigt worden ist — entstehen aus der Meinung. Alles, was in denselben gut oder schlecht ist, wird uns durch den wahren Glauben angezeigt, aber uns von ihnen zu befreien, sind weder diese beiden, noch ist einer von ihnen im Stande. Die dritte Art allein, nämlich die wahre Erkenntniss ist es, welche uns davon frei macht, und ohne sie, wie auch sogleich nachher gezeigt werden soll, ist es unmöglich, jemals von ihnen befreit zu werden. Sollte dies nicht dasjenige sein, wovon Andere unter andern Benennungen so viel sagen und schreiben? Denn wer sieht nicht, wie füglich wir unter der Meinung die Sünde, unter dem Glauben das Gesetz, welches die Sünde offenbart, und unter der wahren Erkenntniss die Gnade, die uns von der Sünde frei macht, verstehen können? (A. d. h. M.)

[2]) Wenn wir nämlich eine gründliche Erkenntniss von Gut und Schlecht, Wahrheit und Falschheit haben; denn dann unmöglich, dem, woraus die Leidenschaften entstehen,

Doch dass sie keine andern Ursachen haben, ist es, was uns nun zu beweisen obliegt. Dazu scheint mir erforderlich zu sein, dass wir uns im Ganzen sowohl nach Leib als nach Geist prüfen und zuerst beweisen, dass es in der Natur einen Körper giebt, durch dessen Form und Wirkungen wir afficirt, also denselben gewahr werden. Dies thun wir darum, weil wir, wenn wir die Wirkungen des Körpers, und was dieselben verursachen, erkennen, dann auch die erste und wichtigste Ursache aller dieser Affecte finden werden und zugleich auch das, wodurch alle diese Affecte vernichtet werden können: woraus wir dann zugleich sehen können, ob solches möglicherweise durch die Vernunft gethan werden kann. Und alsdann wollen wir fortfahren, von unserer Liebe zu Gott zu sprechen.

Zu zeigen, dass es in der Natur den Körper giebt, wird uns nicht schwer sein, nachdem wir bereits wissen, dass Gott und was Gott ist, den wir als ein Wesen von unendlichen Attributen definirt haben, von denen ein jedes unendlich und vollkommen ist, und da wir gezeigt haben, dass die Ausdehnung ein in seiner Art unendliches Attribut ist, so muss sie nothwendig auch ein Attribut jenes unendlichen Wesens sein; und da wir ferner schon bewiesen haben, dass dies unendliche Wesen wirklich ist, so folgt zugleich, dass dieses Attribut auch etwas Wesentliches sei.

Da wir überdies auch gezeigt haben, dass es ausser der Natur, die unendlich ist, kein Wesen mehr giebt oder geben kann, so erhellt zudem deutlich, dass diese Wirkung des Körpers, durch welche wir ihn gewahr werden, von nichts Anderm stammt, als von der Ausdehnung selbst, und nicht von irgend einem Andern, das [wie Einige wollen] auf eminente Weise die Ausdehnung hat, da es, wie wir oben im ersten Kapitel bewiesen haben, ein solches nicht giebt.

Desshalb ist nun zu bemerken, dass alle die Wirkungen, welche wir von der Ausdehnung nothwendig abhangen sehen, diesem Attribut beigelegt werden müssen, wie die Bewegung und Ruhe. Denn sofern diese

---

unterworfen zu sein, denn, indem wir das Beste erkennen und geniessen, hat das Schlechteste über uns keine Macht. (A. d. h. M.)

Wirkungskraft nicht in der Natur wäre, wäre es unmöglich, wenn schon viele andere Attribute in derselben wären, dass jene sein könnten; denn wenn Etwas wiederum Etwas hervorbringen soll, so muss darin Etwas sein, mittels dessen es mehr als ein Anderes jenes Etwas hervorbringen kann.

Dasselbe, was wir hier von der Ausdehnung sagen, wollen wir auch vom Denken und von Allem, was es giebt, gesagt haben.

Ferner ist zu bemerken, dass es in uns nichts giebt, dessen uns bewusst zu werden, uns die Möglichkeit nicht innewohnte, so dass, wenn wir in uns nichts Anderes finden, als die Wirkungen des denkenden Dinges und die der Ausdehnung, wir dann auch mit Sicherheit sagen dürfen, dass es in uns nichts weiter gebe.

Um nun die Wirkungen dieser beiden klar zu verstehen, wollen wir zuerst ein jedes derselben für sich allein und hernach sie beide zusammen vornehmen, wie auch die Wirkungen sowohl von dem einen als von dem andern.

Ziehen wir also die Ausdehnung allein in Betracht, so werden wir in derselben nichts Anderes als Bewegung und Ruhe gewahr, aus der wir alle die Wirkungen finden, die daraus entspringen. Diese beiden Modi[1]) im Körper sind von der Art, dass nichts Anderes sie verändern kann, als sie allein sich selbst, wie es z. B. unmöglich ist, dass, wenn ein Stein still liegt, er durch die Kraft des Denkens oder irgend etwas Anderes bewegt werden kann, wohl aber durch die Bewegung, wie wenn ein anderer Stein, der grössere Bewegung hat, als der erstere Ruhe, ihn in Bewegung setzt, gleichwie denn auch der bewegende Stein nicht ruhen wird, als durch etwas Anderes, das sich weniger bewegt. Daraus folgt nun, dass kein Modus des Denkens in dem Körper Bewegung oder Ruhe hervorbringen kann.

Zufolge dessen aber, was wir an uns selbst gewahr werden, kann es sehr wohl geschehen, dass ein Körper, welcher seine Bewegung nach der einen Richtung hat, sich doch nach der andern neigt, wie wenn ich, indem ich meinen Arm ausstrecke, dadurch bewirke, dass die

[1]) Zwei Modi, weil die Ruhe kein Nichts ist. (A. d. h. U.)

(Lebens-) Geister, die ihre Bewegung noch nicht (dahin) hatten, nunmehr dieselbe doch nach dieser Richtung nehmen, jedoch nicht immer, sondern nur nach Beschaffenheit der Geister, wie nachher gesagt werden wird. Die Ursache davon ist keine andere und kann keine andere sein, als dass die Seele, welche die Vorstellung dieses Körpers ist, mit demselben so vereinigt ist, dass sie und dieser so beschaffene Körper zusammen ein Ganzes ausmachen.

Die vornehmste Wirkung des andern Attributs ist das Begreifen der Dinge, so dass, je nachdem die Seele diese wahrnimmt, daraus entweder Liebe oder Hass u. s. w. entspringt. Da nun diese Wirkung keine Ausdehnung mit sich bringt, so kann sie derselben auch nicht zugeschrieben werden, sondern nur dem Denken, so dass die Ursache aller Veränderungen, die in diesem Modus entstehen, nicht in der Ausdehnung, sondern im denkenden Dinge allein gesucht werden muss. Gleich wie wir dies an der Liebe sehen können, deren Vernichtung oder Erweckung durch den Begriff selbst verursacht werden muss, welches, wie wir bereits gesagt haben, dadurch geschieht, dass er entweder in dem Gegenstand etwas als schlecht auffasst oder etwas Besseres kennen lernt.

So oft nun diese Attribute auf einander wirken, entstehen daraus Leidenschaften in der einen durch die andere, nämlich durch das Bestimmtwerden der Bewegung, die wir, wohin wir wollen, zu richten das Vermögen haben. Die Wirkung nun, wodurch die eine von der andern leidet, ist derart, dass die Seele und der Körper, wie bereits gesagt worden ist, die Lebensgeister, die sich sonst nach der einen Richtung bewegen würden, nunmehr nach einer andern Richtung sich zu bewegen veranlassen, und da diese Geister auch durch den Körper in Bewegung gesetzt und somit bestimmt werden können, so kann es oft geschehen, dass sie auf Anlass des Körpers ihre Bewegung nach einem Orte und auf Anlass der Seele wiederum nach einem andern Orte haben, wodurch sie dann in uns solche Beklemmungen zuwege bringen und verursachen, wie wir uns derer mitunter bewusst sind, ohne die Gründe

davon zu wissen, wenn wir sie haben. Denn sonst sind uns gewöhnlich die Gründe wohl bekannt.

Ferner kann auch die Seele in ihrer Macht, die Geister zu bewegen, behindert werden, sei es, dass die Bewegung der Geister zu sehr vermindert, oder sei es, dass sie zu sehr vermehrt wird. Vermindert, wenn wir z. B. durch vieles Laufen verursachen, dass die Geister durch dasselbe Laufen dem Körper viel mehr als gewöhnliche Bewegung geben und nach deren Aufhören nothwendigerweise sehr geschwächt werden; so kann dies auch durch den Gebrauch von zu wenig Speise geschehen. Vermehrt, wenn wir, durch zu vieles Trinken von Wein oder andern starken Getränken aufgeheitert oder betrunken gemacht, bewirken, dass die Seele den Körper zu regieren keine Macht hat.

Nachdem wir so viel von den Wirkungen geredet haben, welche die Seele auf den Körper hat, wollen wir nun einmal die Wirkungen in Betracht ziehen, die der Körper auf die Seele hat. Davon setzen wir als die hauptsächlichste, dass er sich der Seele und dadurch auch andern Körpern wahrnehmbar macht, welches durch nichts Anderes verursacht wird, als durch die Bewegung und Ruhe zusammen, da im Körper nichts Anderes als diese sind, durch welche er wirken kann. So dass Alles, was ausser diesen Wahrnehmungen noch der Seele geschieht, nicht durch den Körper verursacht werden kann. Weil nun das Erste, was die Seele erkennt, der Körper ist, so geht daraus hervor, dass die Seele ihn lieb gewinnt und mit ihm vereinigt wird. Wenn aber, wie wir vorher gesagt haben, die Ursache von Liebe, Hass und Unlust nicht im Körper, sondern in der Seele allein gesucht werden muss, da alle Thätigkeiten des Körpers allein aus Bewegung und Ruhe entstehen müssen, und wir klar und deutlich sehen, dass die eine Liebe durch den Begriff, den wir von etwas Anderm, das besser ist, bekommen, vernichtet wird, so folgt daraus deutlich, dass, wenn wir mit einer zum mindesten ebenso klaren Erkenntniss, als wir von unserm Körper haben, Gott erkennen, wir alsdann mit ihm auch enger als mit unserm Körper vereinigt werden und vom Körper gleichsam losgelöst sein müssen. Ich sage: e n g e r, da wir bereits oben

bewiesen haben, dass wir ohne ihn weder bestehen noch begriffen werden können, und zwar darum, weil wir ihn nicht durch etwas Anderes, wie es mit allen andern Dingen der Fall ist, sondern allein durch ihn selbst erkennen müssen, wie wir dies schon vorher gesagt haben. Ja noch viel besser als uns selbst erkennen wir ihn, weil wir ohne ihn uns selbst keineswegs erkennen können.

Aus dem, was wir bisher gesagt haben, ist leicht abzunehmen, welches die hauptsächlichsten Ursachen der Leidenschaften sind; denn was den Körper mit seinen Wirkungen, der Bewegung und Ruhe, anbetrifft, so können sie die Seele nicht anders afficiren, als dass sie sich selbst ihr als Gegenstände kund geben; und je nachdem die Wahrnehmungen sind, welche sie derselben vorhalten, mögen sie von Gut oder Schlecht[1]) sein, wird dann auch die Seele von ihnen afficirt, jedoch nicht sofern es ein Körper ist [denn sonst würde der Körper die hauptsächlichste Ursache der Leidenschaften sein], sondern nur sofern er ein Gegenstand ist, wie alles Andere, das, wenn er sich ebenso der Seele zeigte, dieselben Wirkungen hervorbringen würde. [Damit will ich aber nicht sagen, dass die Liebe, der Hass und die Unlust, welche aus der Anschauung un-

---

[1]) Aber woher kommt es, dass wir das Eine als gut und das Andere als schlecht erkennen? Antwort: Da es die Gegenstände sind, die sich selbst uns kund thun, werden wir von dem Einen [so, und von dem Andern] anders afficirt. Diejenigen nun, von welchen wir am allersanftesten [nach dem Masse der Bewegung und Ruhe, woraus sie bestehen] bewegt werden, sind uns die allerangenehmsten, und je mehr und mehr sie davon abweichen, die allerunangenehmsten. Hieraus entstehen in uns Gefühle allerlei Art, welche wir in uns wahrnehmen und welche, mittels körperlicher Gegenstände oft auf unsern Körper wirkend, Impulse von uns genannt werden, wie dass man Jemand in der Unlust lachen machen, durch Kitzeln, Weintrinken u. s. w. aufheitern kann, welches die Seele zwar bemerkt, jedoch nicht bewirkt, denn wenn sie wirkt, sind die Erheiterungen wahrlich von einem ganz andern Schlag; denn dann wirkt nicht Körper auf Körper, sondern die verständige Seele gebraucht den Körper als ein Werkzeug, und folglich ist, je mehr dabei die Seele wirkt, das Gefühl desto vollkommener. (A. d. h. M.)

körperlicher Dinge entstehen, dieselben Wirkungen haben, als die, welche aus der Betrachtung körperlicher Dinge entstehen, da diese, wie wir später sagen werden, noch andere Wirkungen haben, nach der Natur dessen, aus dessen Wahrnehmung die Liebe, der Hass, die Traurigkeit u. s. w. in der Seele bei Anschauung unkörperlicher Dinge erweckt werden.] So dass, um auf das Frühere wieder zurückzukommen, es sicher ist, dass, wenn der Seele sich etwas anderes Herrlicheres als der Körper zeigen würde, der Körper alsdann sicherlich keine Macht haben würde, solche Wirkungen, wie er nun wohl thut, zu verursachen. Daraus folgt nun, dass nicht der Körper allein die hauptsächlichste Ursache der Leidenschaften ist, sondern dass, wenn in uns auch etwas Anderes wäre, ausser dem, von welchem wie wir meinen, dass es die Leidenschaften verursachen kann, solches, wie es denn auch wahr ist, doch nicht mehr oder anders in der Seele wirken kann, als der Körper auch. Denn immerhin würde es nichts Anderes sein können, als ein derartiger Gegenstand, der von der Seele durchaus verschieden wäre und sich folglich auch so zeigen müsste und nicht anders, wie wir darüber auch vom Körper gesprochen haben. So dass wir der Wahrheit gemäss damit schliessen dürfen, dass die Liebe, der Hass, die Unlust und andere Leidenschaften in der Seele je nach der Form der Erkenntniss, die sie jedesmal von den Dingen hat, anders und wieder anders verursacht werden, und dass es folglich, wenn sie einmal das Allerherrlichste erkennt, alsdann unmöglich sein wird, dass irgend eine dieser Leidenschaften in ihr den mindesten Aufruhr würde verursachen können.

Kapitel XX.

(Zur Bestätigung des Vorhergehenden.)

Hinsichtlich des im vorigen Kapitel Gesagten werden folgende Schwierigkeiten eingeworfen werden können.

1) Wenn die Bewegung nicht die Ursache der Lei-

denschaften ist, wie kann es dann geschehen, dass man die Unlust doch durch gewisse Mittel vertreibt, wie solches mitunter durch den Wein bewirkt wird? Hierauf dient zur Antwort, dass man zwischen der Wahrnehmung der Seele, wann sie zuerst den Körper bemerkt, und dem Urtheil, was sie sofort darüber, was ihr gut oder schlimm sei,[1]) macht, unterscheiden muss. Ist nun die Sache so beschaffen, wie eben gesagt ist, so hat sie nach oben gemachter Bemerkung wohl die Macht, die Geister, wohin sie will, zu bewegen, jedoch in der Art, dass ihr diese Macht auch wieder genommen werden kann, wenn durch andere aus dem allgemeinen Körper stammende Ursachen diese ihre so gewonnene Gestalt ihr wieder genommen oder verändert wird, woraus, wenn sie es gewahr wird, in ihr Unlust[2]) entsteht, welche sich nach der Veränderung richtet, die die Geister dann empfangen; und zwar entsteht diese Unlust aus der Liebe und Verknüpfung, in welcher sie mit dem Körper steht. Dass sich dies so verhält, kann daraus leicht abgenommen werden, dass dieser Unlust auf eine von diesen beiden Arten abgeholfen werden kann, entweder durch Zurückführung der Geister in ihre erste Form, d. h. indem sie von

[1]) D. h. zwischen dem Verständniss allgemein genommen und dem Verständniss, welches sich auf das Gute und Schlechte des Dinges bezieht. (A. d. h. M.)

[2]) Die Unlust wird im Menschen durch einen Meinungsbegriff verursacht, dass ihn etwas Schlimmes überkomme, nämlich aus dem Verluste eines Gutes. Wird dies also gefasst, so bewirkt dieser Begriff, dass die Geister das Herz umschliessen und dasselbe mit Hülfe anderer Theile drängen und einengen, wovon bei der Lust das Gegentheil geschieht; diese Bedrängniss wird die Seele wieder gewahr, und sie leidet darunter. Was helfen dabei nun Heilmittel oder Wein? Dies, dass sie also durch ihre Wirkung diese Geister vom Herzen wegtreiben und ihm wieder Spielraum schaffen, wovon die Seele, welche es gewahr wird, Erquickung empfängt, darin bestehend, dass der Meinungsbegrifi des Schlimmen durch das vom Wein verursachte andere Mass der Bewegung und Ruhe abgelenkt wird und auf etwas Anderes fällt, worin der Verstand mehr Genüge findet. Aber dies kann keine unmittelbare Wirkung des Weines auf die Seele sein, sondern allein eine Wirkung des Weines auf die Geister. (A. d. h. M.)

dem Schmerze befreit wird, oder durch die aus guten Gründen kommende Ueberzeugung, dass auf diesen Körper keine Rücksicht zu nehmen sei; wovon das Erstere vorübergehend und der Wiederkehr ausgesetzt, das Letztere aber ewig, beständig und unveränderlich ist.

Der zweite Einwurf kann folgender sein: Wenn wir sehen, dass die Seele, obwohl sie keine Gemeinschaft mit dem Körper hat, doch bewirken kann, dass die Geister, welche sich nach der einen Richtung bewegt haben würden, sich vielmehr nach der andern Richtung bewegen, warum sollte sie dann auch nicht machen können, dass ein Körper, welcher ganz still und ruhig ist, sich zu bewegen anfangen sollte?[1]) So wie ferner,

[1]) Darin ist also keine Schwierigkeit, wie dieser eine Modus, der sich von dem andern unendlich unterscheidet, auf den andern wirkt, da er ein Theil eines Ganzen ist, indem die Seele niemals ohne den Körper, noch der Körper jemals ohne die Seele gewesen ist. Diesem gehen wir folgendermassen nach: 1. Es giebt ein vollkommenes Wesen. 2. Es kann nicht zwei Substanzen geben. 3. Keine Substanz kann einen Anfang haben. 4. Jede ist in ihrer Art unendlich. 5. Es muss auch ein Attribut des Denkens geben. 6. Es giebt kein Ding in der Natur, wovon nicht in dem denkenden Wesen eine Vorstellung wäre, entstehend aus dessen Wesen und Dasein zusammen. 7. Folglich u. s. w. 8. Wenn unter der Bezeichnung der Dinge das Wesen ohne das Dasein aufgefasst wird, so kann die Vorstellung des Wesens nicht als etwas Besonderes gefasst werden; denn dies kann erst geschehen, wenn das Dasein zusammen mit dem Wesen gegeben ist, und zwar weil dann erst ein Gegenstand da ist, den er zuvor nicht gab. Wenn z. B. die ganze Mauer weiss ist, so giebt es darin kein Dies oder Jenes. 9. Eine solche Vorstellung nun allein, ausser allen andern Vorstellungen genommen, kann nur die Vorstellung solch eines Dinges sein, nicht aber, dass sie die Vorstellung solch eines Dinges habe. Dazu kommt, dass eine solche, so betrachtete Vorstellung, weil sie nur ein Theil ist, von sich selbst und von ihrem Gegenstande keinen allerklarsten und deutlichsten Begriff haben kann: dies kann das denkende Ding allein, welches allein die ganze Natur ist, denn ein Theil ausser seinem Ganzen genommen, kann nicht u. s. w. 10. Zwischen der Vorstellung und dem Gegenstande muss nothwendig eine Vereinigung stattfinden, weil die eine ohne den andern nicht bestehen kann; denn es giebt kein Ding, dessen Vorstellung nicht in dem denkenden Dinge wäre, und es kann

warum sie denn nicht gleicherweise alle anderen Körper, die bereits in Bewegung sind, sollte bewegen können, wohin sie will?

Wenn wir uns nun aber an das erinnern, was wir bereits von dem denkenden Dinge gesagt haben, so wird es uns diese Schwierigkeit ganz leicht benehmen können. Damals nämlich sagten wir, dass die Natur, obschon sie verschiedene Attribute hat, doch immer nur ein einziges Wesen ist, von welchem alle diese Attribute ausgesagt werden. Und dabei haben wir ferner gesagt, dass es in der Natur nur ein einziges denkendes Ding giebt, welches in unendlichen Vorstellungen ausgedrückt ist, entsprechend den unendlichen Dingen, welche in der Natur sind. Empfängt also der Körper einen solchen Modus, wie z. B. der Körper des Petrus ist, und wieder einen Anderen, wie der Körper des Paulus ist, so folgt hieraus, dass es in dem denkenden Dinge zwei verschiedene Vorstellungen giebt, nämlich eine Vorstellung des Körpers des Petrus, welche die Seele des Petrus ausmacht, und eine andere Vorstellung des Paulus, welche die Seele des Paulus ausmacht. Es kann nun das denkende Ding den Körper des Petrus wohl durch die Vorstellung des Leibes des Petrus, aber nicht durch die des Leibes des Paulus bewegen, so dass die Seele des Paulus wohl ihren eigenen Körper, aber keinen anderen, wie z. B. den

keine Vorstellung geben, ohne dass das Ding wirklich sei. Ferner kann der Gegenstand nicht verändert werden, ohne dass die Vorstellung auch verändert wird, und umgekehrt, so dass hier kein Drittes vonnöthen ist, welches die Vereinigung von Seele und Leib verursachen müsste. Jedoch muss bemerkt werden, dass wir hier von solchen Vorstellungen sprechen, die nothwendig aus dem Dasein von Dingen zusammen mit dem Wesen in Gott entstehen, nicht aber von den Vorstellungen, welche die sich uns thatsächlich zeigenden Dinge in uns wirken, wozwischen ein grosser Unterschied ist. Denn die Vorstellungen in Gott entstehen nicht, wie die in uns, aus einem oder mehreren Sinnen, die darum auch meist immer nur unvollkommen von ihnen afficirt werden, sondern aus dem Dasein und Wesen nach Allem, was sie sind. Jedoch ist meine Vorstellung nicht die deinige, die doch ein und dasselbe Ding in uns wirkt. (A. d. h. M.)

des Petrus, bewegen kann.[1]) Und deswegen kann sie auch keinen Stein, der ruht oder stille liegt, bewegen; denn der Stein bringt wiederum eine andere Vorstellung in der Seele hervor. Und darum ist also aus obigen Gründen nicht minder die Unmöglichkeit klar, dass ein Körper, welcher überhaupt ganz ruhig oder stille ist, durch irgend einen Denkmodus in Bewegung gesetzt werden könne.

Der dritte Einwurf kann folgender sein: Wir scheinen klar zu erkennen, dass wir im Körper doch eine gewisse Ruhe verursachen können; denn wenn wir unsere Geister eine lange Zeit bewegt haben, empfinden wir Ermüdung, welche nichts Anderes, als eine von uns hervorgebrachte Stille in den Geistern ist.

Wir antworten aber, dass, obschon es wahr ist, dass die Seele die Ursache dieser Stille ist, sie es doch nur indirect ist; denn sie bewirkt die Ruhe in der Bewegung nicht unmittelbar, sondern nur durch andere Körper, welche sie bewegt hatte, die dann nothwendigerweise so viel Ruhe haben verlieren müssen, als sie den Geistern mitgetheilt hatten. Woraus denn allseitig erhellt, dass es in der Natur nur eine und dieselbe Art der Bewegung giebt.

---

[1]) Es ist klar, dass im Menschen, da er einen Anfang genommen hat, kein anderes Attribut zu finden ist, als was vorher in der Natur war, — und da er aus einem solchen Körper besteht, von welchem nothwendig eine Vorstellung in dem denkenden Dinge sein muss, und diese Vorstellung nothwendig mit dem Körper vereinigt sein muss, so stellen wir ohne Scheu den Satz auf, dass seine Seele nichts Anderes ist, als diese Vorstellung seines Körpers im denkenden Dinge: und weil dieser Körper Bewegung und Ruhe hat [die ein gewisses Mass haben und in der Regel durch äussere Gegenstände verändert werden) und weil es keine Veränderung in dem Gegenstande geben kann, die nicht auch thatsächlich in der Vorstellung geschieht], so entsteht hieraus, dass die Menschen fühlen (reflexive Vorstellung). Ich sage aber, weil er ein gewisses Mass von Bewegung und Ruhe hat, weil keine Wirkung im Körper geschehen kann, ohne dass diese beiden zusammenwirken. (A. d. h. M.)

Kapitel XXI.

(Von der Vernunft.)

Es muss nunmehr untersucht werden, woher es kommt, dass wir mitunter, wenn wir auch sehen, dass Etwas gut oder schlecht ist, doch keine Macht in uns finden, das Gute zu thun oder das Schlechte zu unterlassen, mitunter dagegen wohl. Wir können dies leicht begreifen, wenn wir die Ursachen erwägen, die wir von der Meinung angegeben haben; diese, sagten wir, sei die Ursache unserer Affecte, welche, wie wir auch sagten, entweder aus Hörensagen oder aus Erfahrung stammt. Da nun Alles dasjenige, was wir in uns finden, mehr Macht über uns hat als dasjenige, was uns von aussen widerfährt, so folgt, dass die Vernunft wohl die Ursache der Vernichtung derjenigen Meinungen[1]) sein kann, welche wir nur von Hörensagen haben, und zwar weil die Vernunft uns nicht von aussen gekommen ist; aber nicht die Ursache der Vernichtung derer, die

[1]) Es läuft auf dasselbe hinaus, ob wir hier den Ausdruck Meinung oder Leidenschaft gebrauchen; denn es ist klar, warum wir diejenigen, welche aus Erfahrung in uns sind, durch die Vernunft nicht überwinden können, da sie nichts Anderes in uns sind, als ein Genuss oder eine unmittelbare Vereinigung mit Etwas, welches wir als gut ansehen, die Vernunft aber, obschon sie uns etwas Besseres angeben mag, uns dasselbe aber doch nicht geniessen macht. Denn das, was wir in uns geniessen, kann nicht durch Etwas, das wir nicht geniessen, und das ausser uns ist, überwunden werden, wie dasjenige ist, was die Vernunft uns angiebt. Soll dieses aber überwunden werden, so muss es durch etwas geschehen, welches mächtiger ist, welcher Art der Genuss oder die unmittelbare Vereinigung mit demjenigen sein wird, welches (als) besser erkannt und genossen wird als dies erste; — unter dieser Bedingnng ist die Ueberwindung dann immer nothwendig oder geschieht wohl auch durch den Genuss eines Uebels, das als grösser erkannt wird, denn das genossene Gut ist, und welches unmittelbar darauf folgt. Doch dass dies Uebel nicht immer so nothwendig folgt, lehrt uns die Erfahrung; denn u. s. w. Siehe oben pag. 55. 84. (A. d. h. M.)

wir aus Erfahrung haben. Denn das Vermögen,[1]) welches uns das Ding selbst giebt, ist immer grösser als dasjenige, welches wir in Folge eines zweiten Dinges erhalten, wie wir diesen Unterschied auch mit aus der Regel-de-tri genommenen Gleichnissen auf pag. 45 bemerkt haben, als wir von der Vernunfterkenntniss und dem klaren Verstande sprachen. Denn wir haben mehr Vermögen in uns durch das Verständniss der Regel selbst, als durch das des Proportionsverhältnises. Darum haben wir auch so oft gesagt, dass die eine Liebe durch eine andere, welche grösser ist, vernichtet werde, weil wir darunter die Begierde, die aus dem (Vernunft-) Raisonnement entspringt, nicht begreifen wollten.

Kapitel XXII.

(Von der wahren Erkenntniss, Wiedergeburt u. s. w.)

Da die Vernunft also keine Macht hat, uns zu unserm Glück zu verhelfen, so bleibt nun zu untersuchen übrig, ob wir durch die vierte und letzte Erkenntnissweise dazu gelangen können. Wir haben aber gesagt, dass diese Art der Erkenntniss nicht als Folge aus etwas Anderm, sondern durch eine unmittelbare Kundgebung des Gegenstandes selbst an den Verstand entstehe, und dass die Seele, wenn dieser Gegenstand herrlich und gut ist, nothwendig damit vereinigt werde, wie wir auch hinsichtlich unseres Körpers gesagt haben. Hieraus folgt nun unwidersprechlich, dass diese Erkenntniss es ist, welche die Liebe verursacht; so dass, wenn wir Gott auf diese Weise erkennen, wir uns mit ihm nothwendigerweise vereinigen [da er nur als das Allerherrlichste und Allerbeste sich zeigen kann und von uns erkannt wird], worin, wie wir bereits gesagt haben, unsere Seligkeit besteht. Ich sage nicht, dass wir ihn so, wie er ist, kennen müssen, sondern es ist genug, dass wir ihn, um mit ihm vereinigt zu sein, einigermassen erkennen, da ja auch die Erkenntniss, die wir

---

[1]) Das Holl. „mogelykheid" stammt wohl aus dem Lat. „potentia." (A. d. Ue.)

von dem Körper haben, nicht von der Art ist, dass wir ihn so, wie er ist, oder vollkommen erkennen, und doch welch' eine Vereinigung, und was für eine Liebe!

Dass diese vierte Art der Erkenntniss, welches die Gotteserkenntniss ist, nicht als Folge aus etwas Anderm, sondern unmittelbar ist, erhellt aus dem oben Bewiesenen, dass er (Gott) die Ursache aller Erkenntniss ist, die allein durch sich selbst und durch nichts Anderes erkannt wird; und ferner auch daraus, dass wir von Natur aus so mit ihm vereinigt sind, dass wir ohne ihn nicht bestehen und begriffen werden können. Hieraus nun, weil zwischen Gott und uns eine so enge Vereinigung stattfindet, erhellt, dass wir ihn nur unmittelbar erkennen können.

Diese Vereinigung, die wir durch Natur und Liebe mit ihm haben, wollen wir nun zu erklären suchen.

Wir haben vorher gesagt, dass es in der Natur nichts geben kann, von dem es nicht in der Seele desselben Dinges eine Vorstellung giebt,[1]) und je mehr oder minder vollkommen das Ding ist, desto mehr oder minder vollkommen ist auch die Vereinigung und Wirkung der Vorstellung auf die Sache oder auf Gott selbst. Denn da die ganze Natur nur eine einzige Substanz ist, deren Wesen unendlich ist, so sind deshalb alle Dinge von Natur vereinigt, und zwar in Eins, nämlich Gott vereinigt. Und da der Körper das Allererste ist, das unsere Seele wahrnimmt [weil, wie wir gesagt haben, nichts in der Natur sein kann, dessen Vorstellung nicht in dem denkenden Dinge wäre, welche Vorstellung die Seele dieses Dinges ist], so muss dasselbe nothwendigerweise die erste Ursache der Vorstellung sein.[2]) Doch weil diese Vorstellung in der

[1]) Hierdurch wird zugleich das erklärt, was wir im ersten Theile gesagt haben, dass nämlich der unendliche Verstand, welchen wir den Sohn Gottes nannten, von aller Ewigkeit her in der Natur sein müsse; denn da Gott von Ewigkeit gewesen ist, so muss auch seine Vorstellung in dem denkenden Dinge, d. h. in ihm selbst (von Ewigkeit) sein, welche Vorstellung objectiv mit ihm selbst übereinkommt. Siehe pag. 37. (A. d. h. M.)

[2]) [D. h. unsere Seele, da sie eine Vorstellung des Körpers ist, hat aus dem Körper ihr erstes Wesen, denn sie ist nur

Erkenntniss des Körpers keine Ruhe finden kann, ohne zu der Erkenntniss dessen überzugehen, ohne welches der Körper und die Vorstellung selbst weder bestehen noch begriffen werden können, so wird sie mit ihm auch nach vorgegangener Erkenntniss sofort durch Liebe vereinigt. Diese Vereinigung wird besser verstanden und, was sie sein müsse, begriffen aus ihrer Wirkung auf den Körper, an der wir sehen, wie durch die Erkenntniss und Affecte auf körperliche Dinge in uns alle die Wirkungen entstehen, welche wir in unserm Körper als Folge der Bewegung der Geister fortwährend bemerken, und dass deshalb auch [wenn unsere Erkenntniss und Liebe einmal auf dasjenige verfällt, ohne das wir weder bestehen noch begriffen werden können, und welches nicht körperlich ist,] solche aus dieser Vereinigung entstehenden Wirkungen unvergleichlich grösser und herrlicher sein müssen. Denn diese müssen nothwendig gemäss dem, womit sie vereinigt werden, beschaffen sein. Werden wir nun solche Wirkungen gewahr, so können wir alsdann in Wahrheit sagen, dass wir wiedergeboren sind; denn unsere erste Geburt war, als wir mit dem Körper vereinigt wurden, durch welchen solche Wirkungen und Bewegungen der Geister entstanden sind; aber diese unsere andere oder zweite Geburt wird dann stattfinden, wenn wir in uns ganz andere der Erkenntniss jenes unkörperlichen Gegenstandes entsprechende Wirkungen der Liebe bemerken, die sich von den ersten so sehr unterscheiden, wie der Unterschied zwischen körperlich und unkörperlich, Geist und Fleisch ist. Und dies kann um so mehr mit Recht und Wahrheit die Wiedergeburt genannt werden, weil erst aus dieser Liebe und Vereinigung ein ewiges und unveränderliches Bestehen folgt, wie wir zeigen werden.

---

eine Darstellung des Körpers in dem denkenden Dinge, sowohl im Ganzen als im Besondern.] Diese von mir in Klammern geschlossene Randbemerkung des Cod. A., welche der Cod. B. als Note behandelt hat, scheint nicht von Spinoza zu stammen. (A. d. Ue.)

Kapitel XXIII.

(Ueber die Unsterblichkeit der Seele.)

Wenn wir also einmal aufmerksam erwägen, was die Seele ist, und woraus ihre Veränderung und Dauer entspringt, so werden wir leicht sehen, ob sie sterblich oder unsterblich ist. Da wir gesagt haben, dass die Seele eine aus dem Dasein eines in der Natur vorhandenen Dinges entstandene Vorstellung in dem denkenden Dinge ist, so folgt daraus, dass je nachdem die Dauer und Veränderung dieses Dinges ist, auch die Dauer und Veränderung der Seele ausfallen muss. Dabei haben wir nun bemerkt, dass die Seele entweder mit dem Körper, dessen Vorstellung sie ist, oder mit Gott, ohne welchen sie weder bestehen noch begriffen werden kann, vereinigt werden mag, woraus man leicht sehen kann,

1. dass, wenn sie mit dem Körper allein vereinigt ist und dieser vergeht, sie dann auch untergehen muss; denn wenn sie den Körper, welcher die Grundlage ihrer Liebe ist, entbehrt, muss sie damit auch zunichte gehen;

2. wenn sie aber mit etwas Anderem, das unveränderlich ist und bleibt, sich vereinigt, wird sie dann im Gegentheil auch mit demselben unveränderlich bleiben müssen. Denn wodurch sollte es möglich sein, dass sie vernichtet werden könnte? Nicht durch sich selbst; denn so wenig als sie aus sich selbst zu sein damals anfangen konnte, als sie noch nicht war, ebensowenig kann sie auch, wenn sie nun ist, sich entweder verändern oder vergehen. So dass dasjenige, welches allein die Ursache ihres Seins ist, darum auch, wenn dies vergeht, die Ursache ihres Nichtseins sein muss, weil es sich selbst verändert oder vergeht.

Kapitel XXIV.

(Von Gottes Liebe zum Menschen.)

Bisher denken wir genügend gezeigt zu haben, was unsere Liebe gegen Gott ist, und auch deren Wirkungen,

nämlich unsere ewige Dauer, so dass wir es hier auch nicht für nöthig erachten, von andern Dingen noch etwas zu sagen, wie von der Lust in Gott, der Gemüthsruhe u. s. w., da man aus dem bisher Gesagten leicht sehen kann, wie es sich damit verhält, und was darüber zu sagen wäre. Es ist nun noch übrig, zuzusehen [da wir bisher von unserer Liebe zu Gott gesprochen haben], ob es auch eine Liebe Gottes zu uns giebt, d. h. ob Gott die Menschen auch lieb habe, und zwar, wenn sie ihn lieb haben? Nun haben wir aber vorher gesagt, dass Gott keine Denkmodi zugeschrieben werden können ausser denen, welche in den Geschöpfen sind, also dass nicht gesagt werden kann, Gott liebe die Menschen, und noch viel weniger, dass er sie lieben solle, weil sie ihn lieben, oder hassen, weil sie ihn hassen; denn sonst müsste man annehmen, dass die Menschen so etwas freiwillig thäten und nicht von einer ersten Ursache abhingen, was wir oben als falsch nachgewiesen haben. Ausserdem müsste dies auch in Gott nur eine grosse Veränderung verursachen, indem er, da er vorher weder geliebt noch gehasst hätte, nun zu lieben oder zu hassen anfangen und dazu veranlasst werden sollte durch Etwas, das ausser ihm wäre; dies ist aber die Ungereimtheit selbst.

Aber wenn wir sagen, dass Gott die Menschen nicht liebt, so muss das doch wieder nicht so verstanden werden, als ob er den Menschen [so zu sagen] allein hingehen liesse, sondern dass der Mensch mit Allem, was es giebt, zusammen so in Gott ist, und Gott aus allen Wesen so besteht, dass deswegen keine eigentliche Liebe von ihm zu etwas Anderm stattfinden kann, da Alles in einem einzigen Dinge, das Gott selbst ist, besteht.

Daraus folgt dann ferner, dass Gott den Menschen keine Gesetze giebt, um sie dann, wenn sie dieselben erfüllen, zu belohnen, oder, um klarer zu sprechen, dass Gottes Gesetze nicht solcher Art sind, dass sie übertreten werden können. Denn wenn wir die von Gott in die Natur gelegten Regeln, wonach alle Dinge entstehen und dauern, Gesetze nennen wollen, so sind diese solcher Art, dass sie niemals übertreten werden können, wie z. B., dass das Schwächere dem Stärkeren

weichen muss, dass keine Ursache mehr, als sie in sich hat, hervorbringen kann, und dergleichen, welche von solcher Art sind, dass sie weder jemals sich verändern noch beginnen, sondern kraft derer Alles eingerichtet und geordnet ist. Und um davon kurz etwas zu sagen: Alle Gesetze, die nicht übertreten werden können, sind göttliche Gesetze, weil Alles, was geschieht, nicht gegen seinen eigenen Beschluss ist, sondern demselben gemäss. Alle Gesetze, die übertreten werden können, sind menschliche Gesetze, weil aus Allem, was die Menschen zu ihrem Wohl beschliessen, darum noch nicht folgt, dass es zum Wohl der ganzen Natur diene, sondern im Gegentheil selbst zur Vernichtung vieler anderer Dinge gereichen kann. Da die Naturgesetze mächtiger sind, so werden die Gesetze der Menschen vernichtet. Die göttlichen Gesetze sind der letzte Zweck, um den sie sind und nicht untergeordnet, aber die menschlichen nicht. Denn obgleich die Menschen Gesetze zu ihrem eigenen Wohl machen und (damit) keinen andern Zweck im Auge haben, als dadurch ihr eigenes Glück zu befördern, so kann doch dieser ihr Zweck [indem er andern Zwecken untergeordnet ist, welche ein anderer über ihnen Stehender im Auge hat, indem er sie als Theile der Natur so wirken lässt,] auch dazu dienen, dass er mit den ewigen von Gott seit Ewigkeit her gegebenen Gesetzen zusammenstimmt und so mit allen andern Alles auswirken hilft. Wie z. B. die Bienen mit aller ihrer Arbeit und angemessenen Ordnung, die sie unter sich aufrecht erhalten, doch keinen andern Zweck im Auge haben, als einen gewissen Vorrath für den Winter zu beschaffen, so hat doch der Mensch, der über sie gestellt ist, sie unterhält und hütet, einen ganz andern Zweck, nämlich den Honig für sich zu erhalten. So hat auch der Mensch, sofern er ein besonderes Wesen ist, kein weiteres Augenmerk, als seine bestimmte Wesenheit erreichen kann, aber sofern er zugleich ein Theil und Werkzeug der ganzen Natur ist, kann jener Zweck des Menschen nicht der letzte Zweck der Natur sein, da diese unendlich ist und sich seiner unter allen andern auch als ihres Werkzeugs bedient.

Nachdem so weit von dem göttlichen Gesetze ge-

handelt worden ist, so muss nun bemerkt werden, dass der Mensch in sich selbst ein doppeltes Gesetz wahrnimmt; der Mensch, sage ich, welcher seinen Verstand recht gebraucht und zur Gotteserkenntniss gelangt. Diese entspringen einmal aus der Gemeinschaft, die er mit Gott hat, sodann aus seiner Gemeinschaft mit den Modis der Natur; wovon die erste nothwendig ist, aber die zweite nicht. Denn das Gesetz anbelangend, welches aus der Gemeinschaft mit Gott entsteht, so hat er, da er niemals unterlassen kann, mit Gott stets nothwendig vereinigt zu sein, beständig die Gesetze, gemäss denen er vor und mit Gott leben muss, vor Augen, und muss sie haben; aber das Gesetz anlangend, das aus seiner Gemeinschaft mit den Modis entsteht, so ist dies nicht so nothwendig, sofern er sich selbst von den Menschen abzusondern vermag.

Indem wir also eine solche Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen aufstellen, so mag man mit Recht fragen, wie sich Gott den Menschen kund giebt? Ob solches geschieht oder geschehen kann durch gesprochene Worte oder unmittelbar, ohne sich eines andern Dinges zu bedienen, durch welches er es thun könnte? Wir antworten, durch Worte nimmermehr, da alsdann der Mensch vorher die Bedeutung der Worte gewusst haben müsste, ehe sie zu ihm gesprochen würden. Wie wenn Gott z. B. den Israeliten gesagt hätte: „Ich bin Jehovah, Euer Gott," so mussten sie vorher schon ohne die Worte gewusst haben, dass er Gott wäre, ehe sie versichert sein konnten, dass er es war; denn von der Stimme, dem Donner und Blitz, wussten sie damals wohl, dass es Gott nicht wäre, obschon die Stimme sagte, sie wäre Gott. Und dasselbe, was wir hier von den Worten sagen, wollen wir auch von allen äusserlichen Zeichen gesagt haben; und so erachten wir es für unmöglich, dass Gott sich selbst durch irgend ein äusseres Zeichen den Menschen kund thun könne. Und zwar, dass es durch irgend ein anderes Ding als allein durch Gottes Wesen und den Verstand des Menschen geschehe, halten wir für unnöthig, da der Verstand dasjenige in uns ist, was Gott erkennen muss, und da derselbe mit ihm auch so unmittelbar vereinigt ist, dass er ohne ihn weder beste-

hen noch begriffen werden kann, so erhellt daraus unwidersprechlich, dass dem Verstande nichts so eng verbunden werden kann, als Gott eben selbst. Es ist auch unmöglich, durch irgend etwas Anderes Gott zu verstehen, 1) weil ein solches Ding uns alsdann bekannter sein müsste als Gott selbst: welches offenkundig Allem, das wir bisher klar bewiesen haben, zuwiderläuft, nämlich, dass Gott die Ursache sowohl unserer Erkenntniss als aller Wesenheit ist, und dass alle besondern Dinge nicht allein ohne ihn nicht bestehen können, sondern selbst nicht begriffen werden. 2) Dass wir niemals durch irgend ein anderes Ding, dessen Wesen nothwendig beschränkt ist, wenn es uns gleich bekannter wäre, zur Erkenntniss Gottes gelangen können; denn wie ist es möglich, dass wir aus einem beschränkten Dinge ein Unendliches und Unbeschränktes erschliessen können? Denn wenn wir gleich schon Wirkungen oder ein Werk in der Natur wahrnähmen, wovon die Ursache uns unbekannt wäre, so würde es doch für uns unmöglich sein, daraus zu erschliessen, dass es, um dieses Produkt hervorzubringen, ein unendliches und unbeschränktes Ding in der Natur geben müsse. Denn wie können wir das wissen, ob dies hervorzubringen, viele Ursachen zusammengewirkt haben, oder ob es nur eine einzige gegeben hat? Wer soll uns das sagen? Wir schliessen endlich damit, dass Gott, um sich den Menschen kund zu thun, weder Worte noch Wunder noch irgend ein anderes geschaffenes Ding zu brauchen zukommt, sondern allein sich selbst.

Kapitel XXV.

(Von den Teufeln.)

Wir wollen nun kurz Etwas davon sagen, ob es Teufel giebt oder nicht.

Wenn der Teufel ein Wesen ist, das Gott durchaus entgegengesetzt ist und von Gott nichts hat, so kommt er genau mit dem Nichts überein, worüber wir schon oben gesprochen haben.

Nehmen wir den Teufel, wie Einige wollen, als ein denkendes Wesen an, welches überhaupt Gutes weder will noch thut und sich demnach durchaus Gott widersetzt, so ist er auch sicherlich sehr elend, und wenn Gebete helfen könnten, so müsste alsdann für ihn um seine Bekehrung gebetet werden.

Sehen wir aber zu, ob ein solches elendes Wesen nur einen Augenblick bestehen könnte, so werden wir sofort finden, dass dies der Fall nicht sei; denn aus der Vollkommenheit eines Dinges entspringt alle Dauer desselben, und je mehr Wesenheit und Göttlichkeit es in sich hat, desto beständiger ist es; wie sollte denn nun der Teufel bestehen können, der in sich nicht die mindeste Vollkommenheit hat? Dazu kommt, dass die Beständigkeit oder Dauer bei einem Modus des denkenden Dinges nur durch die Vereinigung allein entsteht, welche, durch Liebe verursacht, ein solcher Modus mit Gott hat. Da in den Teufeln das gerade Gegentheil dieser Vereinigung gesetzt wird, so können sie auch unmöglich bestehen.

Wenn aber gar keine Nothwendigkeit vorhanden ist, Teufel annehmen zu müssen, warum sollten wir sie denn annehmen? Denn wir haben nicht gleich Anderen nöthig, Teufel anzunehmen, um die Ursache des Hasses, Neides, Zornes und dergl. Leidenschaften zu finden, da wir diese ohne solche Phantasiegebilde hinlänglich gefunden haben.

Kapitel XXVI.

(Von der wahren Freiheit.)

Mit dem Lehrsatze des vorhergehenden Kapitels haben wir nicht allein kund geben wollen, dass es keine Teufel giebt, sondern auch, dass die Ursachen oder [um es besser auszudrücken, das, was wir Sünden nennen], die uns verhindern, zu unserer Vollkommenheit zu gelangen, in uns selbst liegen. Auch haben wir bereits im Vorhergehenden gezeigt, wie und auf welche Weise wir durch die Vernunft und ferner durch die

vierte Erkenntniss zu unserer Glückseligkeit gelangen, und wie die Leidenschaften vernichtet werden müssen, nicht so, wie gemeiniglich gesagt wird, dass dieselben nämlich zuvor bezwungen werden müssten, ehe wir zur Erkenntniss und folglich zur Liebe Gottes gelangen können, weil dies ebensoviel wäre, als wenn man wollte, dass Jemand, der unwissend ist, seine Unwissenheit erst ablegen müsste, ehe er zur Erkenntniss kommen könnte. Aber auch, dass die Erkenntniss allein die Ursache der Vernichtung derselben ist, wie aus Allem dem, was wir gesagt haben, erhellt. In gleicher Weise ist aus dem Obigen auch klar abzunehmen, dass ohne Tugend oder (um es besser auszudrücken) ohne die Herrschaft des Verstandes Alles zum Verderben führt, ohne dass wir dabei Ruhe geniessen können, und indem wir gleichsam ausser unserm Elemente leben. Und wenngleich aus Kraft der Erkenntniss und Gottesliebe, wie wir auch gezeigt haben, sich für unsern Verstand keine ewige, sondern nur allein eine zeitliche Ruhe ergäbe, so ist es doch unsere Pflicht, selbst diese auch zu erstreben, da auch sie von der Art ist, dass man in deren Genuss sie gegen nichts Anderes in der Welt würde vertauschen wollen.

Wenn sich also dies so verhält, so können wir es mit Recht für eine grosse Ungereimtheit erklären, was Viele, die man sonst für grosse Theologen erachtet, sagen, dass man nämlich, wenn aus der Liebe zu Gott kein ewiges Leben folgte, alsdann sein eigenes Beste suchen solle, als ob man dadurch etwas Besseres, als Gott ist, finden könnte. Dies wäre ebenso thöricht, als wenn ein Fisch [für den es doch ausser dem Wasser kein Leben giebt] sagen wollte, wenn für mich auf dieses Leben im Wasser kein ewiges Leben folgt, will ich aus dem Wasser auf's Land. Was können aber die, welche Gott nicht kennen, uns doch Anderes sagen?

Wir sehen also, dass wir um die Wahrheit dessen, was wir zu unserm Heil und unserer Ruhe fordern, zu erlangen, keiner anderer Grundsätze bedürfen, als allein des, nämlich unsern eigenen Vortheil zu beherzigen, etwas für alle Dinge sehr Natürliches. Und da wir finden, dass wir im Trachten nach sinnlichen Dingen, Wollüsten und weltlichen Sachen nicht unser Heil, son-

dern im Gegentheil unser Verderben erlangen, so wählen wir darum die Herrschaft unseres Verstandes. Weil aber diese keinen Fortgang gewinnen kann, ohne dass man vorher zur Erkenntniss und Liebe Gottes gelangt ist, so ist es darum höchst nöthig gewesen, dass wir ihn [Gott] suchen, und da wir [aus den vorhergehenden Betrachtungen und Erwägungen] gefunden haben, dass er das beste Gut unter allen Gütern ist, so sind wir genöthigt, hier still zu stehen und zu ruhen. Denn ausser ihm, wie wir gesehen haben, giebt es Nichts, das uns irgendwie zum Heil dienen kann, und dass dies unsere wahre Freiheit ist, mit den lieblichen Banden seiner Liebe gefesselt zu sein und zu bleiben.

Endlich sehen wir auch daraus, dass die Erkenntniss durch Schlussverfahren nicht das Vorzüglichste in uns ist, sondern nur wie eine Stufenleiter, auf der wir uns zum erwünschten Punkte emporschwingen, oder wie ein guter Geist, der uns ohne alle Falschheit und Betrug von dem höchsten Gut meldet, um uns dadurch aufzufordern, dasselbe zu suchen und uns mit ihm zu vereinigen, welche Vereinigung unser höchstes Heil und Glückseligkeit ist.

Um nun dies Werk zu Ende zu bringen, ist noch übrig, kurz zu zeigen, was die menschliche Freiheit ist, und worin sie besteht. Um dies zu thun, will ich die folgenden Lehrsätze als sicher und bewiesen anwenden.

1. Je mehr ein Ding Wesen hat, desto mehr Thätigkeit und desto weniger Leiden hat es. Denn es ist sicher, dass das Handelnde durch das wirkt, was es hat, und dass das Leidende durch das leidet, was es nicht hat.

2. Alles Leiden, welches vom Nichtsein zum Sein und vom Sein zum Nichtsein geht, muss von einem äussern und kann nicht von einem innern Thätigen ausgehen. Denn nichts, für sich selbst betrachtet, hat in sich, wenn es ist, Ursache, sich selbst zu vernichten oder, wenn es nicht ist, sich selbst zu erzeugen.

3. Alles, was nicht durch äussere Ursachen hervorgebracht ist, kann mit denselben auch keine Gemeinschaft haben, und von denselben folglich auch nicht verändert oder verwandelt werden. Aus diesen zwei

letzten Punkten schliesse ich den folgenden vierten Lehrsatz.

4. Jedwedes Produkt einer immanenten oder innern Ursache [was für mich dasselbe bedeutet] kann unmöglich vergehen oder sich verändern, so lange als diese seine Ursache bleibt. Denn wie ein solches Produkt nicht von äussern Ursachen hervorgebracht worden ist, kann es auch — dem dritten Lehrsatz zufolge — von ihnen nicht verändert werden. Und da überhaupt ein Ding nur durch äussere Ursachen vernichtet werden kann, so ist es nach Lehrsatz 2 nicht möglich, dass dieses Produkt vergehen kann, so lange als seine Ursache dauert.

5. Die allerfreieste und Gott angemessenste Ursache ist die immanente. Denn von dieser Ursache hängt das aus ihr entstehende Produkt so ab, dass es ohne sie nicht bestehen noch begriffen werden kann, noch auch einer andern Ursache unterworfen ist; dazu ist es auch mit derselben so vereinigt, dass es mit derselben zusammen ein Ganzes ausmacht.

Sehen wir nun zu, was wir aus diesen obigen Lehrsätzen zu schliessen haben. Zuerst also:

1. Da das Wesen Gottes unendlich ist, so hat es sowohl eine unendliche Thätigkeit als auch eine unendliche Negation des Leidens [dem ersten Lehrsatz zufolge], und je mehr folglich die Dinge durch ihre grössere Wesenheit mit Gott vereinigt sind, destomehr haben sie auch von der Thätigkeit und desto weniger vom Leiden, und um so viel freier sind sie auch von Veränderung und Verderben.

2. Der wahre Verstand kann niemals vergehen, denn nach dem 2. Lehrsatz kann er in sich keine Ursache haben, um sich zu vernichten. Und da er nicht aus äussern Ursachen entspringt, sondern aus Gott, so kann er nach dem dritten Lehrsatz von jenen keine Veränderung empfangen. Und da Gott ihn unmittelbar hervorgebracht hat, und dieser nur[1]) eine innere Ursache ist, so folgt nach dem vierten Lehrsatz nothwendig, dass er nicht vergehen kann, so lange diese

---

[1]) Im Holl. „*niet alleen*"; die Negation scheint getilgt werden zu müssen (vgl. oben p. 107 Nr. 5). (A. d. Ue.)

seine Ursache bleibt. Da nun diese seine Ursache ewig ist, so ist er es auch.

3. Alle Produkte des Verstandes, die mit ihm vereinigt sind, sind die allervortrefflichsten und müssen über alle andern geschätzt werden; denn da sie innere Produkte sind, sind sie nach dem fünften Lehrsatz die allervortrefflichsten und dazu sind sie auch nothwendig ewig, da ihre Ursache es ist.

4. Alle Produkte, die wir ausser uns selbst wirken, sind um so vollkommener, je grösser die Möglichkeit ist, dass sie mit uns vereinigt werden können um mit uns eine und dieselbe Natur auszumachen. Denn auf diese Art sind sie den innern Produkten am nächsten, wie wenn ich z. B. meinen Nächsten lehre, die Wollust, die Ehre, die Habsucht zu lieben, so bin ich selbst, mag ich sie nun auch lieben oder nicht, wie es sei oder nicht sei, gehauen oder geschlagen[1]). Dies ist klar. Nicht aber, wenn mein einziges Ziel, das ich zu erreichen trachte, ist, die Vereinigung mit Gott schmecken zu können und in mir wahrhaftige Vorstellungen hervorzubringen und diese Dinge auch meinen Nächsten kund zu thun. Denn in gleicher Weise können wir alle dieses Heiles theilhaftig sein, indem dies in ihnen eine gleiche Begehrung wie in mir hervorbringt; wodurch auch geschieht, dass ihr Wille und der meinige ein und derselbe ist und wir so eine und dieselbe Natur ausmachen, die stets in allen Stücken übereinstimmt.

Aus diesem Allen, was gesagt worden ist, kann leicht begriffen werden, welches die menschliche Freiheit[2]) ist, die ich also definire, dass sie eine feste Wirklichkeit ist, welche unser Verstand durch seine unmittelbare Vereinigung mit Gott empfängt, um Vorstellungen in sich und Produkte ausser sich hervorzubringen, die mit seiner Natur wohl übereinstimmen, ohne dass doch seine Produkte irgend einer äussern

---

[1]) Diese Stelle ist in der holländischen Uebersetzung verderbt. (A. d. Ue.)

[2]) Die Knechtschaft eines Dinges besteht darin, äussern Ursachen unterworfen zu sein; die Freiheit dagegen darin, ihnen nicht unterworfen, sondern davon befreit zu sein. (A. d. h. M.)

Ursache unterworfen sind, um durch sie entweder verändert oder verwandelt werden zu können. So erhellt zugleich auch aus dem von uns Gesagten, welches die Dinge sind, die in unserer Macht stehen und keiner äussern Ursache unterworfen sind, wie wir hier denn auch zugleich, und zwar auf eine andere Weise als vorher, die ewige und beständige Dauer unseres Verstandes bewiesen haben, und endlich, welches die Produkte sind, die wir über alle andern zu schätzen haben.

Um nun mit Allem zu Ende zu kommen, bleibt mir allein noch übrig, den Freunden, für die ich dies schreibe, zu sagen, dass Ihr Euch nicht über diese Neuigkeiten verwundern sollt, da Euch sehr wohl bekannt ist, dass eine Sache darum nicht aufhört, wahr zu sein, weil sie nicht von Vielen angenommen wird. Und da Euch die Beschaffenheit des Zeitalters, in welchem wir leben, nicht unbekannt ist, so will ich Euch innigst gebeten haben, ernste Sorge hinsichtlich des Bekanntwerdens dieser Dinge an Andere zu tragen. Ich will nicht sagen, dass Ihr dieselben durchaus für Euch behalten sollt, sondern nur, dass wenn Ihr jemals anfangt, sie Jemand mitzutheilen, kein anderer Zweck Euch dazu treibe, als allein das Heil Eurer Nebenmenschen, wobei Ihr mit Bestimmtheit versichert sein könnt, um die Belohnung Eurer Mühe nicht betrogen zu werden. Wenn Euch endlich beim Durchlesen dieses (Werks) Schwierigkeiten gegen das aufstossen sollten, was ich feststelle, so bitte ich Euch, darum nicht sofort zur Widerlegung derselben zu eilen, ehe Ihr sie mit hinlänglicher Musse und Erwägung überdacht habt. Wenn Ihr dies thut, so halte ich mich versichert, dass Ihr zum Genuss der Früchte dieses Baumes, die Ihr Euch versprecht, gelangen werdet.

(Anhang.)

I.

(Von der Natur der Substanz.)

Axiome.

1) Die Substanz geht ihrer Natur nach allen ihren Modificationen voraus.

2) Die Dinge, welche verschieden sind, werden entweder auf reale oder auf modale Art unterschieden.

3) Die Dinge, welche auf reale Art unterschieden werden, haben entweder verschiedene Attribute, wie das Denken und die Ausdehnung, oder sie werden verschiedenen Attributen beigelegt, wie das Verstehen und die Bewegung, wovon das erste dem Denken, die andere der Ausdehnung zukommt.

4) Die Dinge, welche verschiedene Attribute haben, sowie diejenigen Dinge, welche verschiedenen Attributen zukommen, haben in sich nichts mit einander gemein.

5) Dasjenige, welches in sich nichts von einem andern Dinge hat, kann auch nicht die Ursache vom Dasein dieses andern Dinges sein.

6) Dasjenige, welches die Ursache seiner selbst ist, kann sich unmöglich selbst beschränkt haben.

7) Dasjenige, durch welches die Dinge erhalten werden, ist seiner Natur nach das Erste (Frühere) in jenen Dingen.

Erster Lehrsatz.

Keiner wirklich vorhandenen Substanz kann ein und dasselbe Attribut zukommen, das einer andern Substanz

zukommt, oder [welches dasselbe ist] es kann in der Natur nicht zwei Substanzen geben, die nicht real von einander unterschieden werden.

Beweis. Wenn es zwei Substanzen giebt, sind sie verschieden, und deshalb werden sie [nach dem zweiten Axiom] entweder auf reale oder auf modale Art unterschieden. Sie können nicht auf modale Art verschieden sein, denn sonst wären die Modi ihrer Natur nach früher als ihre Substanz, was dem ersten Axiome zuwiderläuft, deshalb also auf reale Art. Und folglich kann [dem vierten Axiome nach] von der einen nicht ausgesagt werden, was von der andern ausgesagt wird — welches zu beweisen war.

Zweiter Lehrsatz.

Die eine Substanz kann nicht die Ursache des Daseins einer andern Substanz sein.

Beweis. Eine derartige Ursache kann von einer solchen Wirkung [nach dem ersten Lehrsatz] nichts enthalten, denn der Unterschied zwischen ihnen ist ein realer, und folglich kann sie [nach dem fünften Axiome] dieselbe nicht hervorbringen.

Dritter Lehrsatz.

Alle Attribute oder die Substanz ist ihrer Natur nach unendlich und in ihrer Art höchst vollkommen.

Beweis. Keine Substanz ist [nach dem zweiten Lehrsatz] von einer andern hervorgebracht, und folglich ist jede, wenn sie wirklich ist, entweder ein Attribut Gottes oder ausser Gott die Ursache ihrer selbst gewesen. Wenn das Erste, so ist sie nothwendigerweise unendlich und in ihrer Art auf's Höchste vollkommen, wie alle andern Attribute Gottes es sind. Wenn das Zweite, so ist sie es nothwendigerweise auch, da sie sich [nach dem sechsten Axiom] nicht würde selbst haben beschränken können.

Vierter Lehrsatz.

Zu jedem Wesen einer Substanz gehört so sehr von Natur die Wirklichkeit, dass es unmöglich ist, im unendlichen Verstande eine Vorstellung vom Wesen einer

Substanz zu setzen, die nicht wirklich in der Natur da-wäre.

Beweis. Das wahre Wesen eines Gegenstandes ist etwas von der Vorstellung desselben Gegenstandes real Verschiedenes; und dieses Etwas ist [nach dem dritten Axiom] entweder von realer Wesenheit oder in einem andern Dinge von realer Wesenheit enthalten, von welchem andern Dinge es nicht auf reale, sondern nur auf modale Art unterschieden wird. Solcher Art sind alle Wesenheiten der Dinge, die wir sehen, welche, zuvor nicht wirklich gewesen, in der Ausdehnung, Bewegung und Ruhe begriffen waren und zugleich, wenn sie wirklich sind, von der Ausdehnung nicht auf reale, sondern nur modale Art unterschieden werden.

Nun ist es aber widersprechend in sich, dass das Wesen einer Substanz auf diese Art in einem andern Dinge begriffen sein sollte, indem es von demselben, dem ersten Lehrsatz entgegen, alsdann nicht real unterschieden werden könnte; sowie auch, dass es, dem zweiten Lehrsatz entgegen, von einem Subjecte hervorgebracht sein sollte, welches es in sich begreift, oder dass es endlich, dem dritten Lehrsatz entgegen, seiner Natur nach nicht unendlich und in seiner Art auf's höchste vollkommen sein sollte. Weil also ihr Wesen nicht in einem andern Dinge mit inbegriffen ist, so ist es Etwas, das durch sich selbst besteht.

Zusatz.

Die Natur wird durch sich selbst und nicht durch etwas Anderes erkannt. Sie besteht aus unendlichen Attributen, von denen ein jedes unendlich und in seiner Art vollkommen ist; deren Wesen mithin das Dasein so zukommt, dass es ausser ihr sonst kein Wesen oder Sein giebt, und sie also genau übereinkommt mit dem Wesen des allein herrlichen und hochgelobten Gottes.

II.

(Von der menschlichen Seele.)

Da der Mensch ein geschaffenes, endliches Ding u. s. w. ist, so ist dasjenige, was er vom Denken hat,

und welches wir Seele nennen, nothwendigerweise die Modification desjenigen Attributs, welches wir Denken nennen, ohne dass zu seinem Wesen irgend ein anderes Ding als diese Modification gehört, und zwar so, dass wenn diese Modification aufhört, auch die Seele vernichtet wird, wenn schon das vorausgehende Attribut unverändert bleibt. Auf dieselbe Art ist auch dasjenige, was er von der Ausdehnung hat, und welches wir Körper nennen, nichts Anderes als eine Modification des andern Attributs, das wir Ausdehnung nennen, so dass, wenn diese (Modification) vernichtet wird, der menschliche Körper alsdann nicht mehr ist, wenn schon das Attribut der Ausdehnung unverändert bleibt.

Um nun zu verstehen, welcher Art dieser Modus ist, den wir Seele nennen, und wie derselbe seinen Ursprung vom Körper hat und auch, wie seine Veränderung [allein] vom Körper abhängt [welches bei mir die Vereinigung von Seele und Leib ist], muss bemerkt werden:

1) dass die unmittelbarste Modification des Attributs, das wir Denken nennen, das formale Wesen aller Dinge objectiv in sich hat, und zwar so, dass, wenn wir ein formales Ding annähmen, dessen Wesen in dem eben genannten Attribut nicht objectiv wäre, dasselbe alsdann gar nicht unendlich noch in seiner Art auf's Höchste vollkommen wäre, was dem in dem dritten Lehrsatz Bewiesenen widerstreitet. Und da es sich so verhält, dass die Natur oder Gott ein Wesen ist, von dem unendliche Attribute ausgesagt werden, und welches alle Wesenheiten der geschaffenen Dinge in sich befasst, so wird aus dem Allen im Denken nothwendigerweise eine unendliche Vorstellung hervorgebracht, welche die ganze Natur, wie sie wirklich in sich ist, objectiv in sich begreift.

2) Muss bemerkt werden, dass alle übrigen Modificationen, wie Liebe, Begierde, Lust u. s. w., ihren Ursprung aus dieser ersten, unmittelbaren Modification haben, so dass, falls dieselbe nicht vorherginge, es keine Liebe, Begierde u. s. w. würde geben können. Daraus wird deutlich geschlossen, dass die in jedem Dinge vorhandene natürliche Liebe zur Erhaltung seines Leibes [ich meine die Modification] keinen andern

Ursprung haben kann, als aus der Vorstellung oder dem objectiven Wesen, welche von jenem Körper im denkenden Attribut vorhanden ist. Da ferner zum wirklichen Dasein einer Vorstellung oder eines objectiven Wesens nichts Anderes als das denkende Attribut und der Gegenstand (oder das formelle Wesen) erforderlich ist, so ist, wie wir gesagt haben, die Vorstellung oder das objective Wesen sicherlich die allerunmittelbarste Modification[1]) des denkenden Attributs. Und folglich kann es in dem denkenden Attribut keine andere Modification geben, welche zum Wesen der Seele eines jeglichen Dinges gehört, als nur die Vorstellung, welche es von solchem wirklich vorhandenen Dinge im denkenden Attribut nothwendig geben muss; denn solch eine Vorstellung zieht die übrigen Modificationen der Liebe, Begierde u. s. w. nach sich. Da nun die Vorstellung aus dem Dasein des Gegenstandes entspringt, so muss, wenn der Gegenstand sich verändert oder aufhört, diese Vorstellung sich gradweise verändern oder aufhören, und indem dies so ist, ist sie dasjenige, was mit dem Gegenstande vereinigt ist.

Werden wir endlich dazu fortgehen, dem Wesen der Seele dasjenige beizulegen, wodurch sie wirklich sein kann, so wird man nichts Anderes finden können, als das Attribut und den Gegenstand, von welchem wir eben gesprochen haben; aber keins von Beiden kann dem Wesen der Seele zukommen, da der Gegenstand nichts vom Denken hat und von der Seele auf reale Weise verschieden ist. Und was das Attribut anbetrifft, so haben wir auch schon bewiesen, dass es nicht zu dem vorhergenannten Wesen gehören kann, wie durch dasjenige, was wir nachher gesagt haben, noch klarer erkannt wird. Denn das Attribut ist als Attribut nicht mit dem Gegenstand vereinigt, weil es sich nicht verändert oder aufhört, wenngleich der Gegenstand sich verändert oder aufhört.

Deshalb besteht also das Wesen der Seele allein

---

[1]) Ich nenne allerunmittelbarste Modification an einem Attribut diejenige Modification, welche, um wirklich zu sein, keiner andern Modification in demselben Attribute bedarf. (A. d. h. M.)

darin, eine Vorstellung oder ein objectives Wesen in dem denkenden Attribut zu sein, welches aus dem Wesen eines in der Natur wirklich vorhandenen Gegenstandes entspringt. Ich sage, eines wirklich vorhandenen Gegenstandes u. s. w., ohne weitere Bestimmung, um darunter nicht allein die Modificationen der Ausdehnung, sondern auch die Modificationen aller unendlichen Attribute, welche ebenso wie die Ausdehnung auch eine Seele haben, zu begreifen. Und um diese Definition etwas besser zu verstehen, muss man auf das achten, was ich bereits gesagt habe, als ich von den Attributen sprach, von denen ich gesagt habe, dass sie nicht ihrem Dasein nach unterschieden werden, denn sie sind selbst die Subjekte ihrer Wesen; ferner, dass das Wesen aller Modificationen in den eben genannten Attributen inbegriffen ist, und endlich, dass alle diese Attribute, Attribute eines unendlichen Wesens sind. Darum habe ich auch diese Vorstellung im 9. Kapitel des ersten Theils ein von Gott unmittelbar geschaffenes Geschöpf genannt, da es, ohne zuzunehmen oder abzunehmen, in sich das formale Wesen aller Dinge objectiv in sich hat. Und dies ist nothwendig nur eines, in Betracht, dass alle Wesenheiten der Attribute und die Wesenheiten der in diesen Attributen begriffenen Modi, die Wesenheit des allein unendlichen Wesens sind. Doch muss bemerkt werden, dass diese Modificationen, in Anbetracht, dass keine derselben wirklich ist, doch gleichmässig in ihren Attributen enthalten sind, und da es weder in den Attributen noch in den Wesenheiten der Modi Ungleichheit giebt, so kann es auch in der Vorstellung keine Besonderheiten geben, da es deren in der Natur nicht giebt. Wenn aber einige von diesen Modi ihr besonderes Dasein anthun[1]) und sich durch dasselbe auf irgend welche Weise von ihren Attributen unterscheiden [weil alsdann ihr besonderes Dasein, das sie im Attribut haben, das Subject ihrer Wesenheit ist], so zeigt sich alsdann eine Besonderheit in den Wesenheiten der Modificationen und folglich auch in den objectiven Wesen, die von ihnen nothwendig in der Vorstellung enthalten sind.

[1]) Im Holl.: „andoen“; lat. vielleicht „induunt“. (A. d. Ue.)

Und das ist der Grund, warum wir in der Definition diesen Ausdruck gebraucht haben, dass die Vorstellung aus dem Gegenstande entspringt, der in der Natur wirklich vorhanden ist. Damit denken wir hinlänglich klar gemacht zu haben, was für ein Ding die Seele im Allgemeinen ist, indem wir unter diesem Ausdruck nicht allein die Vorstellungen verstehen, welche aus den körperlichen Modificationen, sondern auch diejenigen, welche aus dem Dasein einer jeglichen Modification der übrigen Attribute entspringen.

Da wir aber von den übrigen Attributen nicht eine solche Erkenntniss, wie von der Ausdehnung haben, so wollen wir zusehen, ob wir hinsichtlich der Modificationen der Ausdehnung eine speciellere Definition auffinden können, die geeigneter ist das Wesen unserer Seele auszudrücken; denn diese ist unser eigentlicher Vorwurf.

Wir setzen dabei als bewiesen voraus, dass es in der Ausdehnung keine andere Modification giebt, als Bewegung und Ruhe, und dass ein jedes besondere körperliche Ding nichts Anderes, als eine gewisse Proportion von Bewegung und Ruhe ist, so dass, wenn es in der Ausdehnung nichts Anderes als nur Bewegung oder nur Ruhe gäbe, es in der ganzen Ausdehnung auch kein besonderes Ding geben oder darin bemerkt werden könnte; daher denn auch der menschliche Körper nichts Anderes, als eine gewisse Proportion von Bewegung und Ruhe ist.

Das objective Wesen nun, welches von dieser wirklichen Proportion in dem denkenden Dinge ist, das, sagen wir, ist die Seele des Körpers. Wenn nun eine dieser beiden Modificationen sich entweder in mehr oder in minder [Bewegung oder Ruhe] verändert, so verändert sich gradweise dann auch die Vorstellung. Wie wenn z. B. die Ruhe sich vermehrt und die Bewegung sich vermindert, so wird dadurch dann der Schmerz oder die Unlust verursacht, welche wir Kälte nennen. Wenn aber in der Bewegung das Gegentheil geschieht, so wird dadurch der Schmerz, den wir Hitze nennen, verursacht, und so wenn immer es geschieht, — und daraus entsteht jene verschiedene Art des Schmerzes, den wir fühlen, wenn wir mit einem Stöckchen in die

Augen oder auf die Hände geschlagen werden — dass die Grade der Bewegung und Ruhe nicht in allen Theilen unseres Körpers gleich sind, sondern einige derselben grössere Bewegung und Ruhe als andere haben, so entsteht daraus die Verschiedenheit des Gefühls. Und wenn es geschieht, — und hieraus entsteht der Unterschied des Gefühls aus einem Schlag mit einem Holz oder Eisen auf ein und dieselbe Hand, — dass die äussern Ursachen, die auch diese Veränderungen veranlassen, in sich verschieden sind und nicht alle dieselben Wirkungen haben, so entspringt daraus eine Verschiedenheit des Gefühls in einem und demselben Theile. Und wenn wiederum die Veränderung, welche in einem Theile geschieht, die Ursache ist, dass derselbe zu seinem ersten Verhältniss zurückkehrt, so entsteht die Lust, die wir Ruhe, angenehme Thätigkeit und Fröhlichkeit nennen.

Da wir somit erklärt haben, was das Gefühl ist, können wir nun leicht sehen, wie hieraus eine reflexive Vorstellung oder Erkenntniss seiner selbst, die Erfahrung und der Vernunftgebrauch entspringt. Ebenso wird auch aus diesem Allen [so wie auch, weil unsere Seele mit Gott vereinigt und ein Theil der aus Gott unmittelbar entspringenden unendlichen Vorstellung ist], sehr deutlich der Ursprung der klaren Erkenntniss und die Unsterblichkeit der Seele ersehen. Doch für jetzt wird uns an dem Gesagten genügen.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.

Register der Kapitel.

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Fünfunddreissigster Band.

Benedict von Spinoza's theologisch-politische Abhandlung.



Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Spinoza, Benedictus de

Benedict von Spinoza's

Theologisch-politische Abhandlung,

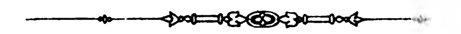
wo in einer Anzahl von Untersuchungen gezeigt wird, dass die Freiheit zu philosophiren nicht allein unbeschadet der Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens eingeräumt, sondern auch nur mit Zerstörung des bürgerlichen Friedens und der Frömmigkeit aufgehoben werden kann.

> Daran erkennen wir, dass wir in Gott bleiben und Gott in uns bleibt, dass er uns von seinem Geist gegeben hat. 1. Brief Johannis IV. 13.

Uebersetzt und erläutert

von

J. H. v. Kirchmann.



Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Vorwort des Uebersetzers.

Die Lebensbeschreibung Spinoza's ist bereits seiner Ethik in Band IV. d. „Phil. Bibl." beigegeben worden. Dort ist auch das Nähere über seine Schriften und insbesondere über den hier folgenden „theologisch-politischen Traktat" bemerkt worden. Bei dem hohen Interesse, welches die in letzterem behandelten Fragen durch den auch in der Gegenwart darüber fortdauernden Kampf und die jetzt in Rom sich vollziehenden Ereignisse erwecken, wird die hier gebotene neue Uebersetzung und Erläuterung dieser Schrift Spinoza's den Lesern der „Phil. Bibl." hoffentlich willkommen sein.

Es ist die Absicht, auch die noch übrigen Schriften und die Briefe des Spinoza in einer neuen Uebersetzung dieser Abhandlung bald folgen zu lassen, da die Auerbach-sche Uebersetzung im Buchhandel nicht mehr zu haben ist; damit wird den Verehrern Spinoza's gegen Ende des laufenden Jahres eine vollständige Uebersetzung der Werke desselben mit einem fortlaufenden erklärenden Kommentar geboten sein.

Der jetzigen Uebersetzung ist der lateinische Text nach der Ausgabe von Bruder, Leipzig 1846, zu Grunde gelegt und damit die Ausgabe von Paulus, Jena 1802, fortlaufend verglichen worden. Irgend erhebliche Varianten des Textes bestehen überhaupt nicht; dagegen bedarf die Interpunktion, obgleich beide Herausgeber sie aus der ersten Original-Ausgabe übernommen haben, vielfach einer Berichtigung. Spinoza ist entweder selbst dabei nachlässig verfahren, oder sein Manuskript ist so undeutlich gewesen, dass diese Verstösse sich eingeschlichen haben und

bei der Korrektur nicht beachtet sein mögen. Dennoch gewinnt durch diese rein formale Berichtigung des Textes die Deutlichkeit und Verständlichkeit desselben erheblich, und der Unterzeichnete hat deshalb nicht angestanden, diese Berichtigung in die Uebersetzung so aufzunehmen, wie es der Sinn erforderte. Im Uebrigen bestanden für die Uebersetzung hier ungleich weniger Schwierigkeiten als bei der Ethik, und es war bei der freiern Schreibweise der Abhandlung möglich, auch die Uebersetzung fliessender und verständlicher zu halten.

Was die Erläuterungen des Werkes anlangt, so hat zunächst Spinoza selbst theils für Freunde, theils für eine zweite Ausgabe, die unter seiner Aufsicht erfolgen sollte, eine Anzahl erläuternder Bemerkungen an den Rand von vier Exemplaren eingeschrieben. Drei davon sind von St. Glain, von Murr und Wilhelm Dorow veröffentlicht und in die Ausgabe von Bruder mit aufgenommen worden. Sie sind indess von geringer Bedeutung und enthalten meist nur weitere Belagstellen aus der Bibel zur Unterstützung der in dem Text aufgestellten Ansichten. Eine besondere Uebersetzung derselben schien deshalb mit Ausnahme der gleich bei der ersten Original-Ausgabe befindlichen Anmerkungen überflüssig; das wirklich Erhebliche daraus ist in die eignen Erläuterungen des Unterzeichneten mit aufgenommen worden.

Was nun diese anbetrifft, so sind die bisherigen, schon bei der Ethik Spinoza's beobachteten Grundsätze auch hier festgehalten worden, und zwar umsomehr, da der schnelle Absatz der ersten, sehr starken Auflage der Erläuterungen zur Ethik zeigt, dass diese Weise der Erläuterung bei dem Publikum Anklang gefunden hat. In Uebereinstimmung mit der Ethik sind diese Erläuterungen, wie dort, in ein besonderes Heft gebracht worden, was aber gleichzeitig mit der Uebersetzung des Textes erscheinen wird.

Die vorliegende Schrift Spinoza's bietet dem Erklärer Schwierigkeiten, die allerdings ganz anderer Art als bei der Ethik sind. Spinoza sagt ausdrücklich in der Vorrede, dass er diese theologisch-politische Ahandlung nur für Gelehrte bestimmt habe, und nicht für das grosse Publikum. Dennoch ist die Behandlung des Inhalts häufig derart, dass sie nicht als eine philosophische, ja überhaupt nicht

als eine wissenschaftliche gelten kann. Die Abhandlung zerfällt ferner in zwei durchaus verschiedene Theile, in den theologischen und den politischen Theil, die nur äusserlich durch das im Titel bezeichnete Thema, dessen Beweis sich Spinoza vorgesetzt hatte, eine lose und deshalb unwissenschaftliche Verknüpfung erhalten. Sodann findet sich in dem theologischen Theil, welcher über zwei Drittel der Schrift einnimmt, ein merkwürdiger Gegensatz zu den Prinzipien der Ethik Spinoza's. Während in der Ethik Gott und die Natur zusammenfallen und die Persönlichkeit sowie Verstand und Wille von Gott verneint werden, erscheint in dieser Abhandlung Gott durchaus als ein persönliches, der Welt gegenüberstehendes, in einzelnen Akten sich äusserndes Wesen. Dennoch sind beide Werke, wie Spinoza's Briefe ergeben, gleichzeitig von ihm bearbeitet, oder die Abhandlung ist erst nach der Ethik verfasst worden. Manches der Art scheint allerdings in der Abhandlung nur ironisch gemeint; in Anderem mag Spinoza sich den herrschenden religiösen Meinungen anbequemt haben; auch Strauss (Glaubenslehre S. 340) nimmt an, dass Spinoza sich hier akkomodirt habe und sagt: „In den Aeusserungen Spinoza's über Christus ist Vieles aus Anbequemung weit über die Konsequenz seines Systems hinaufgeschraubt"; allein in andern Stellen macht der Ernst des Vortrags diese Aushülfen unmöglich. Dahin gehört namentlich der Begriff der Offenbarung und des Prophetenthums, welcher sich hier der Bibel so nähert und von der Ethik so entfernt, dass eine Vereinigung beider Werke hier kaum möglich ist und nichts übrig bleibt, als die Annahme, dass die anerzogenen und mit dem Gefühl fest verknüpften religiösen Begriffe der Bibel bei Spinoza durch seine spätern philosophischen Forschungen nicht so haben vertilgt werden können, dass sie nicht hie und da, gleichsam in unbewachten Augenblicken sich wieder hervorgedrängt und die Auffassung des Autors zeitweise beherrscht haben. Die Erläuterungen zu den einzelnen Stellen werden dies näher darlegen. Kuno Fischer in seiner Geschichte der neueren Philosophie, Heidelberg 1865, und Moritz Brasch in seinem System der Philosophie Spinoza's, Berlin 1870, gedenken zwar auch dieses Gegensatzes, ohne jedoch eingehend mit dessen Erklärung oder Beseitigung sich zu beschäftigen. Im Uebrigen hat die

blinde Bewunderung der Verehrer Spinoza's, und umgekehrt die Scheu seiner Gegner, sich in die Dunkelheit seines Systems einzuarbeiten, beide diesen Gegensatz übersehen lassen.

An einzelnen Stellen hat Spinoza selbst die Gegensätze beider Werke schroff neben einander hingestellt, ihre Vermittlung aber so wenig versucht, dass daraus für die Erkenntniss der eigentlichen Meinung Spinoza's wenig entnommen werden kann. Deshalb ist es auch ein Irrthum, wenn man meint, diese Abhandlung zur Erläuterung der Ethik benutzen zu können. Auch die Briefe, welche Spinoza mit seinem Freund Oldenburg über diese Abhandlung gewechselt hat, geben hierüber keinen weitern Aufschluss.

Was nun den Inhalt des Werkes anlangt, so sind die Verdienste desselben für die Feststellung des Textes und der Verfasser der einzelnen Bücher der Bibel, sowie für die richtigere Auslegung derselben und für Reinigung der Grundbegriffe des apologetischen Theiles der Glaubenslehre so allgemein anerkannt, dass jedes Wort mehr hierüber überflüssig wäre. Spinoza hat hier eine Bahn gebrochen, auf der der spätere Rationalismus und zum Theil auch Schleiermacher, Hegel und Bauer nur fortzuwandeln brauchten. Ebenso hoch ist sein Verdienst für die Gewinnung einer grössern Rede- und Pressfreiheit anzuerkennen; Spinoza ist hier der öffentlichen Meinung wesentlich zu Hülfe gekommen und hat die Fortschritte, die hier in spätern Zeiten erreicht worden, angebahnt.

Allein jene exegetischen Arbeiten fallen in die besondere Wissenschaft der Theologie, und diese publizistische Leistung gehört zu der Agitation der Tagesliteratur; an der Philosophie haben aber beide keinen Antheil. Nun bewegt sich aber die Abhandlung, abgesehen von jenem exegetisch-kritischen Theile, wesentlich in philosophischen Erörterungen der höchsten Religions- und Rechtsbegriffe, und hier ist es, wo sie die grössten Blössen giebt.

In Konsequenz seiner in der Ethik niedergelegten Ansichten verschwindet bei Spinoza, gerade wie bei Kant, das eigentliche Wesen der Religion und verwandelt sich in eine blosse Lehre des Gehorsams, d. h. die Religion ist bei Spinoza nur Moral. Alles Andere, ihre Lehre über die Natur Gottes, sein Verhältniss zur Welt und den

Menschen u. s. w. ist ihm nur eine unwesentliche Zuthat, die nur Werth hat, soweit sie die Moral unterstützt. Die wahre Stellung der Philosophie zur Religion, wie sie B. XXI. in der Vorrede zu Kant's natürlicher Religion dargelegt worden, hat Spinoza nicht erkannt; für ihn ist der Glaube noch nicht das Objekt der Erkenntniss, sondern noch selbst eine Erkenntniss, und deshalb geräth Spinoza, wie so viele Andere, in die falsche Stellung, dass er als Philosoph sich mit der Religion über die Wahrheit ihres Inhaltes herumstreitet, anstatt dass es der Philosophie nur darauf ankommen kann, die geschichtliche Entstehung des übersinnlichen Inhalts in dem Glauben der einzelnen Völker, als Thatsache, aus den realen und geschichtlichen Zuständen und Kräften ihrer Zeit abzuleiten und nachzuweisen.

Deshalb verkennt Spinoza, wie Kant, die hohe Bedeutung der Religion als Thatsache, als die von einer erhabenen Autorität ausgehende Offenbarung, welche die Menschen in Ehrfurcht und Anbetung gläubig annehmen, mag der Inhalt mit den Gesetzen der Erkenntniss und deren Wahrheiten stimmen oder nicht. Auf diesem unverwüstlichen Bedürfniss, zu glauben, dem sich selbst grosse Geister kaum ganz entziehen können, beruht die unerschütterliche Macht der Religion und ihre hohe Bedeutung auch für die Moral, trotz allem damit getriebenen Missbrauch. Es ist nichts verkehrter, als diesen Glauben mit den Gründen der Wissenschaft angreifen zu wollen. Das Gefühl ist solchen Gründen ganz unzugänglich; die Philosophie mag sich mit der Theologie, als Wissenschaft, darüber herumstreiten; allein das berührt den Glauben der Völker nicht. Es ist deshalb auch vergeblich, wenn die Wissenschaft mit ihren Waffen gegen das jetzt in Rom tagende Konzil etwas auszurichten versucht. Will man die Autoritäten des Glaubens bekämpfen, so müssen ganz andere Mittel angewendet werden; nicht die Wissenschaft kann dabei unmittelbar helfen, sondern zuvor muss die Autorität erschüttert und damit der Glaube an sie geschwächt werden; erst dann können die Gründe der Wissenschaft einen Eingang finden. Deshalb nehme man der Kirche die Herrschaft über die Schule, über Eheschliessung und Ehetrennung; man befreie die Priester von dem Zwange des Cölibats; man lasse den frei-religiösen Gemeinden

volle ungehemmte Entwickelung. Dies und Aehnliches sind die Mittel, welche die Autorität erschüttern, aber nicht sind es gelehrte Abhandlungen, welche die Kurie wie blinde Schüsse verlacht, da sie sehr wohl weiss, dass diese die Grundlagen ihrer Macht nicht treffen.

Zur Anwendung dieser Mittel gehört indess die Hülfe der Staatsgewalt, und diese steht in Europa überall jetzt im Bunde mit der Kirchengewalt. Die immer steigende Macht der Volksautorität bedroht beide in gleicher Weise, und beide fühlen instinktmässig, dass sie sich vertragen müssen, um dem gemeinsamen Feind die Spitze zu bieten. Deshalb die Scheu, welche die Staatsgewalt vor der Anwendung dieser Mittel hegt, trotzdem dass sie selbst von der Kirche angegriffen wird; ein Zustand, der am kennbarsten in Frankreich hervortritt, aber mehr oder weniger auch in Deutschland und in allen andern Ländern Europa's besteht.

Es macht deshalb einen fast komischen Eindruck, wenn, wie hier, bei Spinoza die Philosophie aus dem Arsenal ihrer Waffen Alles herbeiholt, um den Gegner zu zerschmettern, während die Kirche, gleich den Kämpfern in den Spiegelbildern der Bühne, sich hundert Mal von diesen Waffen durchbohren lassen kann und doch in gleicher Kraft fortbesteht, als wäre nichts geschehen. Ebenso komisch ist es, wenn die wahren Mittel, die daneben auf dem Wege liegen, in der Eitelkeit des Wissens und der vermeintlichen unüberwindlichen Macht der Wissenschaft von den Philosophen übersehen werden.

Einen ähnlichen Missgriff begeht Spinoza in seinem zweiten, dem politischen Theile. Es ist noch das Geringere, dass Spinoza sich hier blind der Lehre des Hobbes mit dem unbedingten Unterwerfungsvertrage anschliesst und hinterher wieder eine Reihe von Ausnahmen einführt; dass er ferner volle Gedanken- und Redefreiheit verlangt, aber daneben unbedingten Gehorsam im Handeln fordert und damit eine Heuchelei und einen Zwiespalt selbst innerhalb der Moral setzt, zu welchem vielleicht Einzelne, aber nie ein ganzes Volk gebracht werden kann; das Schlimmere ist auch hier, dass für Spinoza die Quelle und die Natur des Sittlichen unerkannt bleibt. In seiner Ethik verschwindet bekanntlich das Sittliche ganz und geht in das Nützliche auf; selbst die Liebe zu dem Nächsten

wird dort nur auf den Egoismus gegründet, und nur im fünften Buche wird eine Art Freiheit für das Erkennen eingeführt, die aber ebenfalls die Natur des Sittlichen nicht erreicht. Hier in dieser Abhandlung stützt Spinoza das Recht auf einen Vertrag, und wenn er auch in den höchsten Grundsätzen die Theorie der Ethik wiederholt, so spielt doch in dem Besondern die Moral in ihrer gewöhnlichen, der Lust und Klugheit entgegengesetzten Bedeutung eine grosse Rolle, und Spinoza entnimmt ihr wesentlich die Gründe für seine Beweisführungen in dieser Schrift.

Indem Spinoza den Ursprung des Sittlichen aus den erhabenen Autoritäten verkennt, geräth er hier in denselben Fehler wie in dem ersten Theil und glaubt das Sittliche mit Verstandesgründen aufbauen oder umstürzen zu können. Deshalb sind auch hier die Ausführungen von dem philosophischen Standpunkte aus verfehlt, und dieser Theil hat nur die Bedeutung einer geistreichen Brochüre, die allerdings von Denen, welche bereits derselben Meinung sind, mit Freuden aufgenommen und in den Himmel erhoben wird, aber an Allen, deren sittliches Gefühl dem widerstrebt, spurlos vorübergeht. Auch im Sittlichen liegt der wahre Kampfplatz dafür, dass neue Ideen zur Verwirklichung gelangen, nicht auf dem Gebiete der Philosophie, sondern auf dem der Schule und der häuslichen Erziehung. Die Jugend ist die Zeit, wo die neuen Grundlagen zu legen sind; ist diese versäumt, so ist eine Aenderung der zum Gefühl gewordenen anerzogenen Grundsätze kaum noch bei Einzelnen, aber nie für ein Volk im Ganzen zu erreichen.

Diese Bemerkungen sind hier vorausgeschickt worden, um die Aufmerksamkeit des Lesers für die eigentlichen und entscheidenden Punkte dieser Abhandlung zu schärfen; ihre Begründung im Einzelnen wird in den Erläuterungen selbst erfolgen.

Bei dem Widerstande, welchen die realistische Auffassung von Religion und Sittlichkeit an dem lebendigen religiösen oder sittlichen Gefühl des seiner Zeit angehörenden Einzelnen findet; bei der eigenthümlichen und unvermeidlichen Selbsttäuschung, in welcher sich dieses Gefühl über die objektive Natur und Unveränderlichkeit dessen befindet, was ihm als religiöse und sittliche Wahr-

heit gilt, werden diese Erläuterungen bei dem Leser oft auf Bedenken stossen, und es kann vielleicht getadelt werden, dass neben dem reinen Inhalt der Spinozistischen Schrift noch eine fremde entgegengesetzte Ansicht dem Leser aufzudrängen hier versucht wird. Allein in jedem Falle wird die Prüfung dieser Ansicht und ihre Vergleichung mit der des Autors, selbst wenn der Leser an der letztern festhält, dazu beitragen, das Verständniss der Schrift und den sichern Besitz ihres Inhaltes zu erhöhen. Selbst in diesem ungünstigsten Falle wird deshalb die hier versuchte Kritik nicht ohne Nutzen für Spinoza und seine Lehre bleiben.

Berlin, im Mai 1870.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

B. I. oder XI.	bedeutet	den ersten oder elften Band der Phil. Bibl., und die dabeistehende arabische Ziffer die Seitenzahl.
B. XXV. A. 30	„	den 25. Band der Ph. Bibl., I. Abtheilung, Seite 30. (B. bedeutet die zweite Abtheilung, und so fort.)
Gen. XI. 3. 4.	„	das erste Buch Mosis, Kapitel 11, Vers 3 und 4.
Exod. III. 33	„	das zweite Buch Mosis, Kapitel 3, Vers 33.
Lev.	„	Leviticus, das dritte Buch Mosis.
Num.	„	Numeri, das vierte Buch Mosis.
Deut.	„	Deuteronomium, das fünfte Buch Mosis.
Pentateuch	„	die fünf Bücher Mosis.
I. Chronik II. 7	„	das erste Buch der Chroniken, Kapitel 2, Vers 7.
Ph. d. W. 302	„	Seite 302 der Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1864. Bei J. Springer.
Ethik I. L. 18. 20.	„	den 18. und 20. Lehrsatz im ersten Buche der Ethik von Spinoza.

Vorrede.[1])

Wenn die Menschen alle ihre Angelegenheiten nach einem festen Plan zu besorgen vermöchten, oder wenn das Glück ihnen immer günstig wäre, so würden sie in keinem Aberglauben befangen sein. Allein oft gerathen sie in Verlegenheiten, wo sie sich nicht zu rathen wissen, und meist verlangen sie nach den ungewissen Glücksgütern so maasslos, dass sie jämmerlich zwischen Furcht und Hoffnung hin und her schwanken, und ihre Seele deshalb Alles zu glauben bereit ist. In solchen Zweifeln genügen schwache Gründe, um sie bald hier- bald dorthin schwanken zu lassen, und in höherem Maasse geschieht dies, wenn sie zwischen Angst und Hoffnung eingeklemmt sind, während sie sonst zuversichtlich, prahlerisch und aufgeblasen sind.

Ich meine, dies weiss Jedermann, obgleich die Meisten schwerlich sich selbst kennen mögen. Denn wer unter den Menschen gelebt hat, weiss, wie im Glück selbst die Thörichten sich so von Weisheit erfüllt halten, dass sie es übel nehmen, wenn man ihnen einen Rath geben will. Aber im Unglück wissen sie nicht, wohin sie sich wenden sollen. Dann flehen sie Jedweden um Rath an und folgen selbst den verkehrtesten, unsinnigsten und eitelsten Vorschlägen. Ebenso genügen die geringsten Umstände, um sie auf Besseres hoffen oder wieder Schlimmeres befürchten zu lassen. Wenn ihnen, während sie in Furcht sind, etwas begegnet, was sie an ein früheres Glück oder Unglück erinnert, so nehmen sie es für die Ankündigung eines guten oder übeln Ausganges der Sache, und wenn sie auch hundertmal betrogen worden sind, so

nennen sie es doch eine gute oder schlimme Vorbedeutung. Sehen sie etwas Ungewöhnliches, so staunen sie und halten es für ein Wunderzeichen, was den Zorn der Götter oder des höchsten Wesens verkünde, und sowohl die Abergläubischen wie die Ungläubigen meinen, es sei Unrecht, wenn man sie deshalb nicht durch Opfer und Gelübde zu versöhnen suche. Sie erdichten in dieser Weise Unzähliges und erklären die Natur auf so wunderbare Weise, als wenn sie selbst mit ihnen toll geworden wäre.

Während sich dieses so verhält, sieht man, dass vor Allen Diejenigen am meisten allen Arten von Aberglauben zugethan sind, welche das Ungewisse unmässig begehren, und dass alle Menschen vorzüglich dann, wenn sie in Gefahr sind und sich nicht zu helfen wissen, mit Gelübden und weibischen Thränen die göttliche Hülfe erflehen und die Vernunft blind und die menschliche Weisheit eitel schelten, weil sie ihnen den Weg zur Erfüllung ihrer eitlen Wünsche nicht zeigen kann. Dagegen halten sie die Tollheiten, Träume und kindischen Einfälle ihrer Phantasie für göttliche Offenbarungen; sie meinen sogar, Gott hasse die Weisen und verkünde seine Beschlüsse nicht dem Geiste, sondern habe sie den Eingeweiden der Thiere eingeschrieben, und Thoren, Wahnsinnige und Vögel verkündeten sie im göttlichen Anhauch und Instinkt. Zu solchem Wahnsinn treibt die Furcht den Menschen; die Ursache also, aus der der Aberglaube entspringt, durch die er erhalten und genährt wird, ist die Furcht.

Verlangt man neben dem bereits Gesagten noch besondere Belege hierfür, so nehme man Alexander den Grossen; dessen Geist wurde erst dann von dem Aberglauben erfasst und wandte erst dann den Wahrsagern sich zu, als er das erste Mal an seinem Glück in den Engpässen von Cilicien zu zweifeln begann. (Man sehe Curtius' Geschichte, Buch V. Kap. 4.) Nach Besiegung des Darius hörte er dagegen auf, Zeichendeuter und Wahrsager zu befragen, bis er wieder durch die Unbill der Zeiten erschreckt wurde, als die Baktrier abgefallen waren, die Skythen ihn zum Kampfe reizten, und er selbst erschöpft an einer Wunde darnieder lag. Da, wie Curtius Bd. VII. Kap. 7 sagt, „wandte er sich wieder dem Aberglauben, dem Spielwerk des menschlichen Geistes,

zu und hiess den Aristander, dem er seine Leichtgläubigkeit mitgetheilt hatte, den Ausgang der Sache durch Opferthiere ermitteln."

Solcher Beispiele liessen sich noch die Menge beibringen; sie zeigen auf das Deutlichste, dass die Menschen nur in der Furcht dem Aberglauben sich ergeben, dass Alles, was sie in solchem eiteln Glauben verehrt haben, nur Phantasien und irrsinnige Einfälle eines traurigen und furchtsamen Gemüthes gewesen sind, und dass die Wahrsager immer dann am meisten das Volk beherrscht haben und den Königen am furchtbarsten gewesen sind, wenn die Noth des Staates am grössten war. Allein ich enthalte mich dessen, da dies Jedermann genügend bekannt sein wird. [2])

Aus dieser Ursache des Aberglaubens folgt offenbar, dass die Menschen von Natur für Aberglauben empfänglich sind, wenn auch Andere meinen, es komme davon, dass die Menschen nur verworrene Vorstellungen von Gott haben. Solcher Aberglaube muss natürlich sehr wechseln und schwanken, wie alles Spielwerk des Geistes und wie die Anfälle der Wuth. Er kann sich nur durch Hoffnungen, Hass, Zorn oder List schützen, weil er nicht aus der Vernunft, sondern nur aus einem blossen Affekt, und zwar einem sehr kräftigen entspringt. So leicht es daher ist, die Menschen in jede Art von Aberglauben einzufangen, so schwer ist es, sie in demselben festzuhalten. Die Menge, die immer gleich elend bleibt, mag deshalb niemals lange bei einem Aberglauben aushalten; nur das Neue gefällt ihr am meisten, was noch nicht betrogen hat. Aus dieser Unbeständigkeit sind viele Aufstände und verheerende Kriege hervorgegangen; denn, wie aus dem Obigen erhellt, und Curtius B. IV. Kap. 10 treffend sagt: „Nichts regiert die Menge wirksamer als der Aberglaube." Deshalb lässt sie unter dem Schein der Religion sich verleiten, bald ihre Könige wie Götter anzubeten und bald wieder zu verwünschen und als die gemeinsame Pest des Menschengeschlechts zu verfluchen.

Um diese Uebel zu vermeiden, hat man mit unendlicher Sorgfalt die wahre oder falsche Religion im äussern Gottesdienst und den Gebräuchen so ausgeschmückt, dass sie allen Verleitungen überlegen blieb uud im höchsten Gehorsam von Allen gepflegt wurde. Am besten ist dies

den Türken gelungen, die sogar alles Streiten darüber für Unrecht halten und den Verstand des Einzelnen mit so viel Vorurtheilen beladen, dass in der Seele für die gesunde Vernunft kein Platz, nicht einmal für den Zweifel, übrig bleibt.

Wenn es in monarchischen Staaten als das wichtigste Geheimmittel gilt, und es da vor Allem darauf ankommt, die Menschen im Irrthum zu erhalten und die Furcht, mit der man sie bändigt, unter dem glänzenden Namen der Religion zu verhüllen, damit sie für ihre Sklaverei, als wäre es ihr Glück, kämpfen und es nicht für schmählich, sondern für höchst ehrenvoll halten, ihr Blut und Leben für den Uebermuth eines Menschen einzusetzen: so kann doch für Freistaaten nichts Unglücklicheres als dies erdacht und versucht werden, da es der allgemeinen Freiheit geradezu widerspricht, wenn das freie Urtheil des Einzelnen durch Vorurtheile beengt oder sonst gehemmt wird. Jene Aufstände aber, die unter dem Schein der Religion erregt werden, entspringen nur daraus, dass man über spekulative Fragen Gesetze erlässt, und dass blosse Meinungen wie Verbrechen für strafbar erklärt und verfolgt werden. Die Vertheidiger und Anhänger solcher Meinungen werden nicht dem Wohle des Staats, sondern nur der Wuth und dem Hasse der Gegner geopfert. Wenn nach dem Rechte eines Staates nur Handlungen verfolgt würden, Worte aber für straflos gälten, so könnten solche Aufstände mit keinem Rechtsvorwande beschönigt werden, und blosse Streitfragen würden sich in keine Aufstände verwandeln.

Da ich das seltene Glück geniesse, in einem Freistaate zu leben, wo Jeder die volle Freiheit des Urtheils hat, wo er Gott nach seiner Ueberzeugung verehren darf, und wo die Freiheit als das theuerste und liebste Besitzthum gilt, so schien es mir kein undankbares noch unnützes Unternehmen, wenn ich zeigte, dass diese Freiheit nicht blos ohne Schaden für die Frömmigkeit und den Frieden des Freistaats gewährt werden kann, sondern dass sie auch nicht aufgehoben werden kann, ohne gleichzeitig diesen Frieden und die Frömmigkeit aufzuheben. Dies ist es hauptsächlich, was ich in dieser Abhandlung darzulegen mir vorgesetzt habe. Zu dem Ende muss ich die erheblichsten Vorurtheile in Betreff der Religion,

d. h. die Spuren einer alten Knechtschaft andeuten; ebenso aber auch die Vorurtheile in Betreff des Rechts der höchsten Staatsgewalt, welches Viele in ausgelassener Frechheit sich zum grossen Theile anmassen, um unter dem Schein der Religion die Gesinnungen der Menge, die noch dem heidnischen Aberglauben ergeben ist, davon abzuwenden und Alles wieder in die Knechtschaft zurückzustürzen. Die Ordnung, in der ich dies ausführen will, werde ich mit wenig Worten angeben; vorher aber möchte ich die Gründe mittheilen, die mich zu dieser Schrift bestimmt haben.

Ich habe mich oft gewundert, wie Menschen, die sich rühmen, der christlichen Religion, also der Liebe, der Freude, dem Frieden, der Mässigkeit und der Treue gegen Jedermann, zugethan zu sein, vielmehr in Unbilligkeit mit einander kämpfen und täglich den erbittertsten Hass gegen einander zeigen können. Man kann deshalb die Gesinnung des Einzelnen eher aus solchem Benehmen als aus jener Religion entnehmen, und es ist längst so weit gekommen, dass man die Christen, Türken, Juden und Heiden nur an ihrer äusseren Tracht und Benehmen, oder nach dem Gotteshause, was sie besuchen, oder nach den Meinungen, an denen sie festhalten, und dem Lehrer, auf dessen Worte sie zu schwören pflegen, unterscheiden kann, während der Lebenswandel selbst bei Allen der gleiche ist. Indem ich den Ursachen dieses Uebelstandes nachspürte, schien er mir unzweifelhaft daraus entstanden zu sein, dass es bei der Menge als Religion galt, wenn die Aemter der Kirche als Würden, ihr Dienst als ein Einkommen behandelt, und ihre Geistlichen mit Ehren überhäuft wurden. Als dieser Missbrauch in der Kirche begann, so wurden gerade die schlechtesten Personen von der Leidenschaft erfasst, die heiligen Aemter zu verwalten; der Eifer in Ausbreitung der göttlichen Religion artete in schmutzigen Geiz und Ehrsucht aus; der Tempel selbst wurde damit zu einer Schaubühne, wo man nicht die geistlichen Lehrer, sondern Redner hörte, denen es nicht auf Belehrung des Volkes ankam, sondern die nur bewundert sein und die Andersdenkenden öffentlich blossstellen wollten. Man lehrte nur das Neue und das noch nicht Gehörte, was die Menge am meisten mit Staunen erfüllte. Daraus musste nothwendig viel

Streit, viel Neid und Hass entstehen, der durch keinen Zeitverlauf besänftigt werden konnte.

Es ist daher natürlich, dass von der alten Religion nur die äusseren Gebräuche geblieben sind, in denen die Menge Gott mehr zu schmeicheln als anzubeten scheint, und dass der Glaube jetzt in Leichtgläubigkeit und Vorurtheile sich umgewandelt hat; und in welche Vorurtheile! In solche, die den vernünftigen Menschen zu einem Thiere machen, die verhindern, dass man sein Urtheil frei gebrauche und das Wahre von dem Falschen unterscheide, und die absichtlich dazu ausgedacht sind, das Licht des Verstandes völlig zu verlöschen. Die Frömmigkeit, o unsterblicher Gott! und die Religion besteht aus verkehrten Geheimmitteln; wer die Vernunft gänzlich verachtet und den Verstand wegen seiner natürlichen Verderbniss verwirft und verabscheut, der gilt, — und das ist das Härteste, — als der Inhaber des göttlichen Lichts. Wenn sie nur einen Funken des göttlichen Lichts hätten, könnten sie nicht so frech wahnwitzige Reden führen, sondern würden lernen, Gott klüger zu verehren; nicht durch Hass, sondern durch Liebe würden sie vor den Uebrigen sich auszeichnen; nicht mit feindlicher Gesinnung würden sie Andersdenkende verfolgen, sondern sich ihrer vielmehr erbarmen, in Sorge um deren Heil und nicht um die eigne Macht. [3])

Auch würde ihre Lehre es zeigen, wenn sie etwas von dem göttlichen Licht besässen; allein ich sehe wohl, dass sie die tiefsten Geheimnisse der Bibel immer auf das Höchste bewundert haben, aber *gelehrt* haben sie nichts, ausser die Aristotelische und Platonische Philosophie, welche sie überdem, damit es nicht scheine, sie folgten den Heiden nach, der Bibel angepasst haben. Sie begnügten sich nicht, mit den Griechen wahnwitzig zu reden; sie wollten auch, dass die Propheten dasselbe gethan. Dies zeigt, dass sie die Göttlichkeit der Bibel nicht einmal im Traum erkannt haben. Je mehr sie deren Geheimnisse anstaunen, desto mehr zeigen sie, dass sie an die Bibel nicht glauben, sondern ihr nur beitreten. Dies erhellt auch daraus, dass man für deren Verständniss und die Ermittelung des wahren Sinnes in der Regel als Grundsatz hinstellt, die Bibel sei überall wahrhaftig und göttlich. Ein solcher Satz sollte nur in

Folge deren Verständnisses und als Ergebniss einer strengen Prüfung aufgestellt werden; aber statt dessen stellen sie gleich an der Schwelle als Regel der Auslegung das hin, was weit besser erst aus der Bibel abgeleitet werden könnte, die der menschlichen Erdichtungen nicht bedarf.

Indem ich so bei mir erwog, wie das natürliche Licht [4]) nicht blos verachtet, sondern von Vielen selbst als Quelle der Gottlosigkeit verdammt wird; wie menschliche Erdichtungen für göttliche Lehren gelten; wie die Leichtgläubigkeit für Glauben gehalten wird; wie die Streitigkeiten der Philosophen in der Kirche und im Rathhause mit der grössten Leidenschaft verhandelt werden, und daraus wüthender Hass und Unfriede, der die Menschen selbst bis zu dem Aufstande treibt, und Anderes entsteht, das hier aufzuzählen zu lang sein würde: so beschloss ich, ernstlich die Bibel von Neuem mit vollem und freiem Geiste zu prüfen und nur das von ihr zu behaupten und als ihre Lehre zuzulassen, was unzweifelhaft aus ihr sich ergiebt.

Mit solcher Vorsicht habe ich mein Verfahren für Auslegung der heiligen Schriften eingerichtet, und auf solches gestützt, habe ich vor Allem ermittelt, was die Weissagung sei, und in welcher Weise Gott sich den Propheten geoffenbart habe, und weshalb diese von Gott erwählt worden; ob es wegen der erhabenen Gedanken geschehen sei, die sie von Gott und von der Natur gehabt, oder blos um ihrer Frömmigkeit willen. Nachdem ich hierüber Gewissheit erlangt, konnte ich leicht erkennen, dass das Ansehn der Propheten nur in den Dingen Bedeutung hat, welche den Lebenswandel und die wahre Tugend betreffen, und dass im Uebrigen ihre Ansichten uns nicht berühren.

Nach Feststellung dessen ermittelte ich weiter, weshalb die Juden die Auserwählten Gottes genannt worden sind. Als ich erkannte, dass dies blos geschehen, weil Gott ihnen ein besonderes Land auf dieser Erde ausgewählt, wo sie sicher und gemächlich leben könnten, so erkannte ich auch, dass die von Gott dem Moses offenbarten Gesetze nur das Recht des besonderen jüdischen Staats bezeichnen, weshalb Niemand ausser ihnen sie

anzunehmen braucht, und dass selbst Diese nur für die Dauer ihres Reiches daran gebunden waren.

Um ferner zu wissen, ob man aus der Bibel folgern könne, dass der menschliche Verstand von Natur verderbt sei, so ermittelte ich, ob die katholische Religion [5]) oder das göttliche Gesetz, was durch die Propheten und Apostel dem ganzen Menschengeschlechte geoffenbart worden, von der verschieden sei, welche das natürliche Licht lehrt; und ferner, ob Wunder gegen die Ordnung der Natur geschehen sind, und ob das Dasein und die Vorsehung Gottes sicherer und klarer durch Wunder bewiesen werde, als durch die Dinge, welche wir klar und deutlich nach ihren obersten Ursachen erkennen. So fand ich, dass in den ausdrücklichen Lehren der Bibel nichts enthalten ist, was mit dem Verstande nicht übereinstimmt oder ihm widerspricht, und dass die Propheten nur ganz einfache Dinge gelehrt haben, die Jedermann leicht begreifen konnte, und dass sie nur dieselben mit solchen Ausdrücken verziert und mit solchen Gründen unterstützt haben, welche die Gemüther der Menge am meisten zur Ehrfurcht gegen Gott bewegen konnten. Ich überzeugte mich, dass die Bibel die Freiheit der Vernunft völlig unbeschränkt lässt, dass sie nichts mit der Philosophie gemein hat, und dass sowohl diese wie jene auf ihren eignen Füssen steht. Um dies aber zweifellos darzulegen und die Sache zu entscheiden, zeige ich die Art, wie die Bibel auszulegen ist, und wie die ganze Kenntniss von ihr und von den geistlichen Dingen aus ihr allein und nicht aus dem, was man mit dem natürlichen Licht erfasst, abgeleitet werden muss.

Sodann decke ich die Vorurtheile auf, die daraus entstanden sind, dass die Menge, welche dem Aberglauben ergeben ist und die Religion der Zeit mehr als die Ewigkeit selbst liebt, lieber die Bücher der Bibel als Gottes Wort selbst anbetet. Demnächst zeige ich, dass das Wort Gottes nicht in einer bestimmten Zahl von Büchern offenbart ist, sondern die einfache Vorstellung des göttlichen Geistes ist, wie er sich den Propheten offenbart hat, und zwar dahin, Gott mit ganzem Herzen zu gehorchen und die Gerechtigkeit und Liebe zu pflegen. Ich zeige, dass in der Bibel dies gemäss der Fassungskraft und Kenntniss Derer gelehrt wird, denen die Propheten

und Apostel das Wort Gottes zu predigen pflegten, und dass sie es so gethan haben, damit die Menschen es ohne Widerstreben und mit ganzem Gemüthe ergriffen.

Nachdem ich so die Grundlagen des Glaubens dargelegt habe, folgere ich, dass der Gegenstand der geoffenbarten Erkenntniss nur der Gehorsam sei, und deshalb von der natürlichen Erkenntniss sowohl dem Gegenstande, wie den Grundlagen und Mitteln nach gänzlich verschieden sei, mithin beide nichts mit einander gemein haben, sondern jede ihr Reich ohne alles Widerstreben der andern besitze und keine die Magd der andern zu sein brauche. Da ferner der Geist der Menschen verschieden ist, und dem Einen diese, dem Andern jene Meinung besser gefällt, und da das, was den Einen zum Glauben, den Andern zum Lachen bestimmt, so folgere ich ferner, dass Jedem die Freiheit seines Urtheils und das Recht, die Grundlagen des Glaubens nach seiner Einsicht auszulegen, gelassen werden müsse, und dass der Glaube eines Jeden nur nach seinen Werken, ob diese fromm oder gottlos, beurtheilt werden dürfe. Denn dann werden Alle von ganzem Herzen und frei Gott gehorchen können, und nur die Gerechtigkeit und Liebe wird bei Allen im Werthe stehen. [6])

Nachdem ich diese Freiheit, welche das geoffenbarte göttliche Gesetz Jedem gewährt, dargelegt, gehe ich zu dem zweiten Theil der Untersuchung über und zeige, dass diese Freiheit auch ohne Gefahr für den Frieden des Staats und die Rechte der höchsten Staatsgewalt bewilligt werden kann, ja muss, und ohne Gefährdung des Friedens und ohne Schaden für den Staat nicht genommen werden kann. Ich beginne zum Beweise dessen mit dem natürlichen Rechte jedes Einzelnen. Dies erstreckt sich so weit, als sein Begehren und seine Macht reicht, und Niemand ist nach dem Naturrecht gehalten, nach eines Andern Willen zu leben, sondern Jeder ist Herr über seine Freiheit. Ich zeige ferner, dass Niemand dieses Rechtes verlustig geht, ausser wenn er seine Macht, sich zu vertheidigen, auf einen Andern überträgt, und dass Derjenige nothwendig und unbedingt dieses natürliche Recht erhalte, auf den der Andere das Recht, nach seinem Willen zu leben, zugleich mit der Macht, ihn zu vertheidigen, übertragen hat. Damit zeige ich, dass die

anzunehmen braucht, und dass selbst Diese nur für die Dauer ihres Reiches daran gebunden waren.

Um ferner zu wissen, ob man aus der Bibel folgern könne, dass der menschliche Verstand von Natur verderbt sei, so ermittelte ich, ob die katholische Religion [5]) oder das göttliche Gesetz, was durch die Propheten und Apostel dem ganzen Menschengeschlechte geoffenbart worden, von der verschieden sei, welche das natürliche Licht lehrt; und ferner, ob Wunder gegen die Ordnung der Natur geschehen sind, und ob das Dasein und die Vorsehung Gottes sicherer und klarer durch Wunder bewiesen werde, als durch die Dinge, welche wir klar und deutlich nach ihren obersten Ursachen erkennen. So fand ich, dass in den ausdrücklichen Lehren der Bibel nichts enthalten ist, was mit dem Verstande nicht übereinstimmt oder ihm widerspricht, und dass die Propheten nur ganz einfache Dinge gelehrt haben, die Jedermann leicht begreifen konnte, und dass sie nur dieselben mit solchen Ausdrücken verziert und mit solchen Gründen unterstützt haben, welche die Gemüther der Menge am meisten zur Ehrfurcht gegen Gott bewegen konnten. Ich überzeugte mich, dass die Bibel die Freiheit der Vernunft völlig unbeschränkt lässt, dass sie nichts mit der Philosophie gemein hat, und dass sowohl diese wie jene auf ihren eignen Füssen steht. Um dies aber zweifellos darzulegen und die Sache zu entscheiden, zeige ich die Art, wie die Bibel auszulegen ist, und wie die ganze Kenntniss von ihr und von den geistlichen Dingen aus ihr allein und nicht aus dem, was man mit dem natürlichen Licht erfasst, abgeleitet werden muss.

Sodann decke ich die Vorurtheile auf, die daraus entstanden sind, dass die Menge, welche dem Aberglauben ergeben ist und die Religion der Zeit mehr als die Ewigkeit selbst liebt, lieber die Bücher der Bibel als Gottes Wort selbst anbetet. Demnächst zeige ich, dass das Wort Gottes nicht in einer bestimmten Zahl von Büchern offenbart ist, sondern die einfache Vorstellung des göttlichen Geistes ist, wie er sich den Propheten offenbart hat, und zwar dahin, Gott mit ganzem Herzen zu gehorchen und die Gerechtigkeit und Liebe zu pflegen. Ich zeige, dass in der Bibel dies gemäss der Fassungskraft und Kenntniss Derer gelehrt wird, denen die Propheten



und Apostel das Wort Gottes zu predigen pflegten, und dass sie es so gethan haben, damit die Menschen es ohne Widerstreben und mit ganzem Gemüthe ergriffen.

Nachdem ich so die Grundlagen des Glaubens dargelegt habe, folgere ich, dass der Gegenstand der geoffenbarten Erkenntniss nur der Gehorsam sei, und deshalb von der natürlichen Erkenntniss sowohl dem Gegenstande, wie den Grundlagen und Mitteln nach gänzlich verschieden sei, mithin beide nichts mit einander gemein haben, sondern jede ihr Reich ohne alles Widerstreben der andern besitze und keine die Magd der andern zu sein brauche. Da ferner der Geist der Menschen verschieden ist, und dem Einen diese, dem Andern jene Meinung besser gefällt, und da das, was den Einen zum Glauben, den Andern zum Lachen bestimmt, so folgere ich ferner, dass Jedem die Freiheit seines Urtheils und das Recht, die Grundlagen des Glaubens nach seiner Einsicht auszulegen, gelassen werden müsse, und dass der Glaube eines Jeden nur nach seinen Werken, ob diese fromm oder gottlos, beurtheilt werden dürfe. Denn dann werden Alle von ganzem Herzen und frei Gott gehorchen können, und nur die Gerechtigkeit und Liebe wird bei Allen im Werthe stehen. [6])

Nachdem ich diese Freiheit, welche das geoffenbarte göttliche Gesetz Jedem gewährt, dargelegt, gehe ich zu dem zweiten Theil der Untersuchung über und zeige, dass diese Freiheit auch ohne Gefahr für den Frieden des Staats und die Rechte der höchsten Staatsgewalt bewilligt werden kann, ja muss, und ohne Gefährdung des Friedens und ohne Schaden für den Staat nicht genommen werden kann. Ich beginne zum Beweise dessen mit dem natürlichen Rechte jedes Einzelnen. Dies erstreckt sich so weit, als sein Begehren und seine Macht reicht, und Niemand ist nach dem Naturrecht gehalten, nach eines Andern Willen zu leben, sondern Jeder ist Herr über seine Freiheit. Ich zeige ferner, dass Niemand dieses Rechtes verlustig geht, ausser wenn er seine Macht, sich zu vertheidigen, auf einen Andern überträgt, und dass Derjenige nothwendig und unbedingt dieses natürliche Recht erhalte, auf den der Andere das Recht, nach seinem Willen zu leben, zugleich mit der Macht, ihn zu vertheidigen, übertragen hat. Damit zeige ich, dass die

Inhaber der höchsten Staatsgewalt ein Recht auf Alles haben, so weit ihre Macht reicht; dass sie allein die Bewahrer des Rechts und der Freiheit sind, und dass die Uebrigen in ihrem ganzen Handeln nur die Anordnungen Jener zu befolgen haben. Allein da Niemand sich der Macht, sich zu vertheidigen, so begeben kann, dass er ein Mensch zu sein aufhört, so folgere ich daraus, dass Niemand seines natürlichen Rechtes ganz beraubt werden kann, und dass die Unterthanen Manches gleichsam nach dem Naturrecht behalten, was ihnen ohne grosse Gefahr für den Staat nicht genommen werden kann, und was ihnen deshalb entweder stillschweigend zugestanden wird, oder was sie Denen gegenüber, die die Staatsgewalt inne haben, ausdrücklich sich vorbehalten. 7)

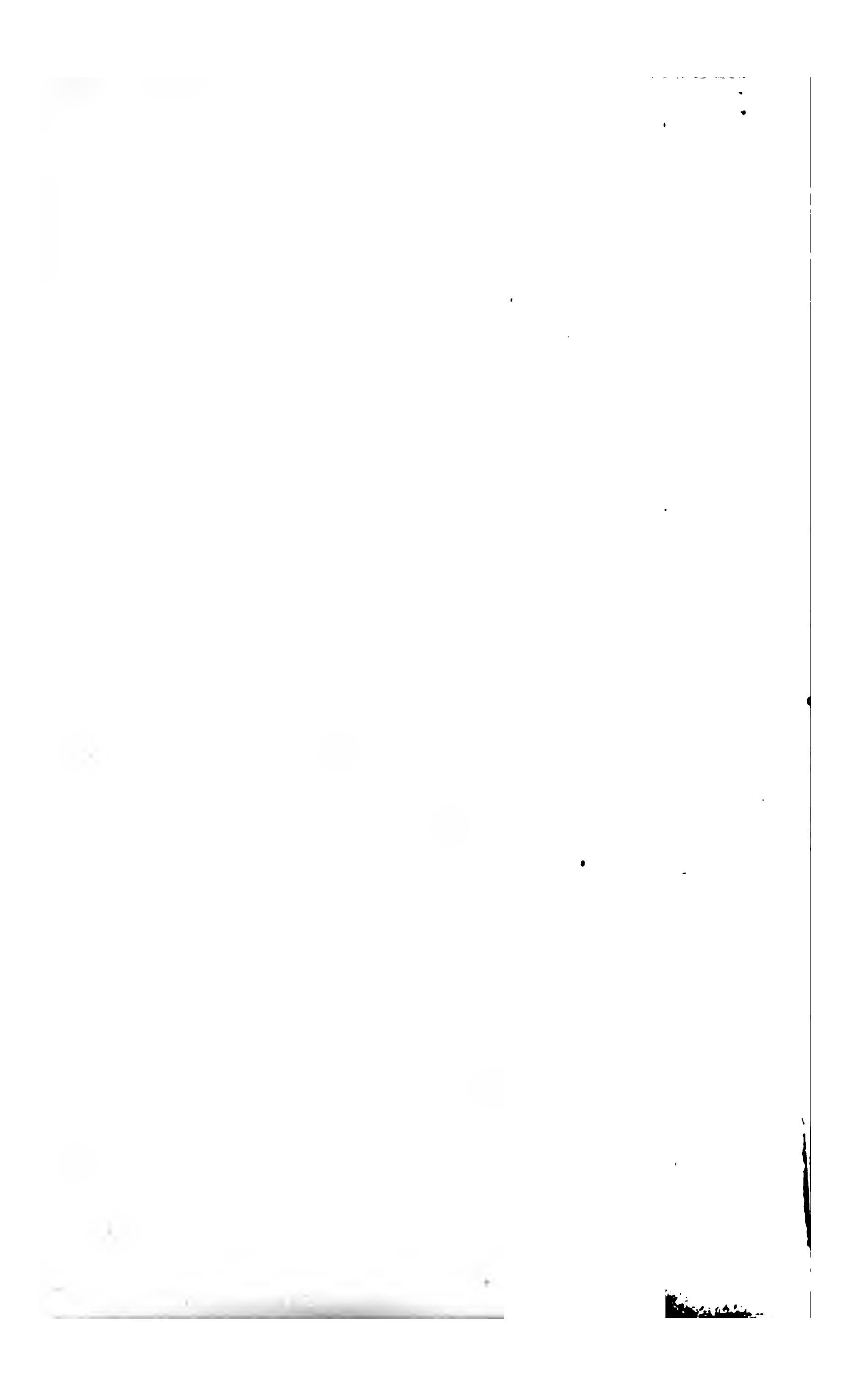
Nach diesen Betrachtungen gehe ich auf den jüdischen Staat über und zeige, auf welche Weise und durch welche Beschlüsse die Religion hier die Kraft eines Gesetzes zu erhalten begann, und erwähne da nebenbei auch noch Anderes ausführlich, was des Wissens werth ist. Demnächst zeige ich, dass die Inhaber der höchsten Staatsgewalt nicht blos die Bewahrer, sondern auch die Ausleger, sowohl von dem bürgerlichen wie von dem geistlichen Recht sind, und dass sie allein befugt sind, zu bestimmen, was recht und unrecht, was fromm und gottlos sein soll. Endlich schliesse ich damit, dass dieses Recht am besten bewahrt und diese Herrschaft sicher erhalten werde, sofern nur Jedem das, was er will, zu denken, und das, was er denkt, zu sagen gestattet ist.

Dies biete ich den philosophischen Lesern zur Prüfung. Ich hoffe, sie werden es gern aufnehmen, da der Gegenstand sowohl des ganzen Werks wie der einzelnen Kapitel bedeutend und nutzbringend ist. Ich würde noch mehr sagen, allein diese Vorrede soll nicht zu einem Bande anschwellen, und das Hauptsächlichste ist ja bereits dem Philosophen genügend bekannt, während es nicht meine Absicht ist, den Uebrigen diese Abhandlung zu empfehlen, da ihnen schwerlich darin etwas in irgend einer Beziehung gefallen wird. Denn ich weiss, wie hartnäckig gerade die Vorurtheile dem Geist anhaften, die unter dem Schein der Frömmigkeit aufgenommen worden sind, und ich weiss auch, dass es gleich unmöglich ist, der Menge den Aberglauben wie die Furcht zu benehmen;

ich weiss endlich, dass die Hartnäckigkeit der Menge zähe ist, und dass sie sich nicht durch die Vernunft leiten, sondern durch die Leidenschaft zum Lob und Tadel hinreissen lässt. Ich lade deshalb den grossen Haufen und Alle, welche die gleichen Leidenschaften mit ihm hegen, zum Lesen dieser Schrift nicht ein, vielmehr ist es mir lieber, sie legen sie ganz bei Seite, als dass sie sie wie Alles verkehrt auslegen und damit lästig fallen. Sie haben dann davon keinen Nutzen und schaden Anderen, die freisinniger philosophiren würden, wenn sie nicht meinten, die Vernunft müsse die Magd der Theologie bleiben; denn Diesen würde sicherlich dieses Werk von grossem Nutzen sein.

Endlich haben vielleicht Viele weder die Musse noch die Absicht, die ganze Schrift durchzulesen; ich muss deshalb hier ebenso, wie es am Schluss derselben geschehen ist, erinnern, dass ich Alles, was ich schreibe, gern und willig dem Urtheil der höchsten Staatsgewalt meines Vaterlandes unterbreite. Sollte diese finden, dass das, was ich sage, im Widerspruch mit den Gesetzen des Landes stehe oder dem allgemeinen Wohl Schaden bringe, so will ich es nicht gesagt haben; denn ich weiss, dass ich ein Mensch bin und irren kann. Indess habe ich mich ernstlich vor Irrthümern zu bewahren gesucht und vor Allem gesorgt, dass Alles, was ich schrieb, mit den Gesetzen meines Landes, mit der Frömmigkeit und den guten Sitten durchaus übereinstimme. 8)

Theologisch-politische Abhandlung.[*])



Erstes Kapitel.

Ueber die Weissagung.[10])

Weissagung oder Offenbarung ist die von Gott dem Menschen geoffenbarte sichere Erkenntniss einer Sache. Prophet ist aber Der, welcher das von Gott Offenbarte Denen erklärt, welche keine sichere Kenntniss der von Gott geoffenbarten Dinge haben können, und die deshalb mit dem blossen Glauben die Offenbarungen aufnehmen müssen. Der Prophet heisst bei den Juden *Nabi*, d. h. Redner und Dolmetscher; aber in der Bibel gilt er immer als Dolmetscher Gottes, wie aus Exod. VII. 1. erhellt, wo Gott dem Moses sagt: „Siehe, ich bestimme Dich zu dem Gott des Pharao, und Dein Bruder Aaron wird Dein Prophet sein;" als wenn Gott sagte: Weil Aaron durch Verdolmetschung dessen, was Du sagst, an Pharao das Amt eines Propheten übernimmt, wirst Du gleichsam der Gott des Pharao sein, oder Der, welcher Gottes Stelle vertritt.

Ueber die Propheten werde ich in dem nächsten Kapitel handeln; hier aber über die Weissagung. Aus ihrer obigen Definition erhellt, dass die Weissagung eine natürliche Erkenntniss genannt werden kann. Denn das, was wir mit dem natürlichen Licht erkennen, hängt blos von der Erkenntniss Gottes und seinem ewigen Rathschluss ab. Allein da diese natürliche Erkenntniss allen Menschen gemein ist und von den allen Menschen gemeinsamen Grundlagen abhängt, so wird sie von der Menge, die immer nach dem Seltenen und Unnatürlichen strebt und die natürlichen Gaben verachtet, nicht hochgeschätzt, und deshalb soll sie von der prophetischen Erkenntniss

verschieden sein. Die natürliche Erkenntniss kann jedoch mit gleichem Rechte, wie jede andere, eine göttliche heissen, da Gottes Natur, soweit wir daran Theil haben, und Gottes Rathschluss uns diese Kenntniss gleichsam mittheilt, und sie von der, welche allgemein als die göttliche gilt, nur darin sich unterscheidet, dass letztere über die Grenzen der natürlichen hinausgeht, und dass die Gesetze der menschlichen Natur für sich nicht ihre Ursache sein können. Allein rücksichtlich der Gewissheit, welche der natürlichen Erkenntniss beiwohnt und der Quelle, aus welcher sie sich ableitet, nämlich von Gott, steht sie in keiner Weise der prophetischen Erkenntniss nach; es müsste denn Jemand meinen oder vielmehr träumen, dass die Propheten zwar einen menschlichen Körper, aber keine menschliche Seele gehabt, und dass deshalb ihr Wahrnehmen und Wissen von ganz andrer Natur wie das unsrige gewesen sei.[11])

Allein wenn auch das natürliche Wissen göttlich ist, so können doch die Verbreiter desselben keine Propheten genannt werden; denn das, was Jene lehren, können die übrigen Menschen mit gleicher Gewissheit und Selbstständigkeit wie Jene erfassen und aufnehmen; des blossen Glaubens bedarf es dazu nicht. Da mithin unsere Seele dadurch allein, dass sie Gottes Natur gegenständlich in sich enthält und an derselben Theil nimmt, die Macht hat, Begriffe zu bilden, welche die Natur der Dinge darlegen und die Einrichtung des Lebens lehren, so kann mit Recht die Natur der Seele in diesem Sinne als die erste Ursache der göttlichen Offenbarung gelten; denn Alles, was wir klar und deutlich einsehen, theilt uns, wie gesagt, die Idee und Natur Gottes mit; zwar nicht durch Worte, aber auf eine viel bessere Weise, die mit der Natur der Seele vortrefflich übereinstimmt, und Jeder, der die Gewissheit des Verstandes gekostet hat, hat unzweifelhaft die eigne Erfahrung davon gemacht. Dies Wenige über das natürliche Licht mag hier genügen, da meine Absicht in dieser Schrift nur auf das gerichtet ist, was die Bibel allein betrifft. Ich gehe deshalb zu den Ursachen und Mitteln über, durch welche Gott den Menschen das offenbart, was die Schranken der natürlichen Erkenntniss überschreitet, und selbst das, was diese Schranken nicht überschreitet; denn nichts hindert Gott, den Menschen

selbst das, was sie durch das natürliche Licht erkennen, auch auf andere Weise mitzutheilen; darüber will ich nun ausführlicher handeln.

Alles, was hierüber zu sagen ist, muss aber aus der Bibel selbst entnommen werden. Denn was kann man über Dinge, welche die Grenzen unsres Verstandes überschreiten, sagen, als das, was uns aus dem Munde oder der Schrift des Propheten selbst verkündet wird, und da es heutzutage, so viel ich weiss, keine Propheten giebt, so bleibt nur übrig, die von den Propheten uns hinterlassenen heiligen Schriften aufzuschlagen, und zwar mit dem Vorbehalt, dass wir über dergleichen nichts aus uns selbst entnehmen, noch den Propheten etwas zutheilen, was sie nicht selbst deutlich erklärt haben.[12]) Hier ist es besonders erheblich, dass die Juden niemals der Mittel oder der besondern Ursachen erwähnen und sich darum kümmern, sondern der Religion und Frömmigkeit halber oder, wie man gewöhnlich sagt, der Ehrfurcht wegen immer Alles auf Gott unmittelbar beziehen. Z. B. wenn sie im Handel Geld gewonnen haben, so sagen sie, Gott habe es ihnen zugewendet, und wenn sie etwas sich wünschen, so hat Gott ihr Herz bewegt, und wenn sie etwas denken, so heisst es: Gott habe es ihnen gesagt. Deshalb darf nicht Alles, was nach der Bibel Gott Jemand gesagt hat, für Weissagung und übernatürliche Erkenntniss gehalten werden, sondern nur das, wo die Bibel dies ausdrücklich sagt, oder die Umstände der Erzählung klar ergeben, dass es eine Weissagung oder Offenbarung gewesen ist.

Geht man nun die heiligen Schriften durch, so sieht man, dass alle Offenbarungen Gottes an die Propheten entweder durch Worte oder sichtbare Zeichen oder durch Beides, Worte und Zeichen, geschehen sind. Diese Worte waren theils wirkliche, die der Prophet sich nicht blos einbildete zu hören oder zu sehen, theils waren sie eingebildete, indem die Einbildungskraft des Propheten auch im Wachen so beeinflusst wurde, dass er bestimmt glaubte, etwas zu hören oder zu sehen.

Mit wirklichen Worten hat Gott dem Moses die Gesetze geoffenbart, die er den Juden geben wollte, wie aus Exod. XXV., 22, erhellt, wo Gott sagt: „Und ich werde bereit für Dich sein, und ich werde zu Dir sprechen von

jener Seite des Zeltes, welches zwischen den beiden Cherubim ist." Denn dieses zeigt, dass Gott der wirklichen Worte sich bedient hat, da Moses, sobald er wollte, Gott daselbst zum Sprechen bereit fand. Dies allein waren wirkliche Worte, wodurch nämlich das Gesetz verkündet wurde, wie ich gleich zeigen werde.[13])

Ebenso würde ich die Stimme, mit der Gott den Samuel rief, für eine wirkliche halten, weil es 1. Samuel III. im letzten Vers heisst: „Und wiederum erschien Gott dem Samuel in Shilo, weil Gott dem Samuel in Shilo durch das Wort Gottes geoffenbart worden", als wenn es hiesse: Gottes Erscheinung bestand für Samuel nur darin, dass Gott sich durch sein Wort ihm offenbarte, oder dass Samuel Gott sprechen hörte. Indess muss man, da zwischen der Weissagung des Moses und der übrigen Propheten ein Unterschied gemacht werden muss, diese von Samuel gehörte Stimme für eine eingebildete erklären; was auch daraus erhellt, dass sie der Stimme des Heli, die Samuel vorzüglich zu hören pflegte, ähnelte; denn nachdem er dreimal von Gott gerufen worden, glaubt er, er werde von Heli gerufen. Auch die Stimme, die Abimelech hörte, war eingebildet; denn es heisst Gen. XX. 6: „Gott sagte ihm im Traume u. s. w." Deshalb konnte er den Willen Gottes nicht im Wachen, sondern nur im Traume hören, wo die Einbildungskraft am meisten geeignet ist, sich nicht vorhandene Dinge vorzustellen.

Nach der Meinung einzelner Juden sind die Worte der zehn Gebote nicht von Gott gesprochen worden, sondern die Israeliten haben nur ein Getöse gehört, das keine Worte sprach, aber während dessen erfassten sie die zehn Gebote mit ihrem blossen Verstande. Auch ich habe früher dies geglaubt, weil die Worte der zehn Gebote im 2. Buch Mosis von denen im 5. Buch Mosis abweichen, und da Gott nur einmal geredet hat, so scheinen deshalb die zehn Gebote nicht die eignen Worte Gottes, sondern nur seinen Willen zu enthalten. Will man indess der Bibel nicht Gewalt anthun, so muss man zugeben, dass die Israeliten eine wirkliche Stimme gehört haben. Denn es heisst Deut. V. 4 ausdrücklich: „Von Angesicht zu Angesicht hat Gott mit Euch gesprochen;" d. h. so, wie zwei Menschen ihre Gedanken gegenseitig vermittelst ihrer beiden Körper sich mitzutheilen pflegen. Es wird deshalb

mehr mit der Bibel übereinstimmen, anzunehmen, dass Gott wirklich eine Stimme erzeugt hat,[14]) welche die zehn Gebote offenbarte. Weshalb aber die Worte und Gründe derselben in dem einen Buche Mosis von denen in dem andern abweichen, wird später im achten Kapitel dargelegt werden. Indess ist auch damit nicht alle Schwierigkeit gehoben; denn es läuft gegen die Vernunft, anzunehmen, dass ein erschaffenes Ding, was ebenso wie alles Andere von Gott abhängt, das Wesen oder Dasein Gottes durch seine Person in Thaten oder Worten auszudrücken oder zu erklären vermöchte. Es heisst nämlich in erster Person: „Ich bin Dein Jehova". Und wenn auch unter dem durch den Mund gesprochenen Wort: „Ich habe erkannt", Niemand den Mund, sondern die Seeel des sprechenden Menschen versteht, so gehört doch der Mund zur Natur des so sprechenden Menschen, und auch der, dem es gesagt wird, hat die Natur der Seele gekannt und versteht die Seele des sprechenden Menschen leicht durch Vergleichung mit sich selbst. Allein wenn Jene von Gott vorher nur den Namen gekannt hatten und ihn anzureden verlangten, um seines Daseins sich zu versichern, so verstehe ich nicht, wie ihrem Verlangen durch ein Geschöpf Genüge geleistet werden konnte, das Gott nicht mehr ähnelte, als alles andere Geschaffene, und nicht damit zu Gottes Natur gehörte, dass es sprach: „Ich bin Gott". Ich frage, wenn Gott die Lippen Mosis, oder was will ich Mosis; wenn er die irgend eines wilden Thieres zur Aussprache dieser Worte: „Ich bin Gott", gepresst hätte, ob sie daraus das Dasein Gottes abnehmen konnten? Deshalb scheint die Bibel zu meinen, dass Gott selbst gesprochen habe, zu welchem Ende er aus dem Himmel auf den Berg Sinai herabgestiegen sei; und die Juden haben ihn nicht blos sprechen gehört, sondern die Vornehmsten haben ihn auch gesehen. (Vergl. Exod. XXIV.) Auch gebietet das dem Moses geoffenbarte Gesetz, dem nichts hinzugefügt oder abgenommen werden darf, und das als das Recht des Landes eingeführt wurde, nirgends, Gott für unkörperlich und ohne alle bildliche Gestalt zu halten; sondern es gebietet nur, um den Glauben an Gottes Dasein zu erhalten, und dass er allein angebetet und von seinem Dienst nicht abgefallen werden dürfe, dass man ihm keine bildliche Gestalt geben und

kein Bild von ihm machen solle. Denn da sie die Gestalt Gottes nicht gesehen hatten, so konnten sie kein Bild machen, was Gott gliche, sondern nur einem erschaffenen Dinge, das sie gesehen hatten; und wenn sie deshalb Gott in solchem Bilde anbeteten, so dachten sie nicht an Gott, sondern an das Ding, das diesem Bilde gliche, und gaben so die Ehre und die Anbetung nicht Gott, sondern diesem Dinge. Die Bibel deutet sogar deutlich an, dass Gott eine Gestalt habe, und dass Moses, als er Gott sprechen hörte, dessen Gestalt geschaut, aber Gott nur von hinten gesehen habe. Deshalb scheint mir hier ein Geheimniss verborgen zu sein, worüber ich später ausführlicher sprechen werde.[15]) Hier fahre ich in Aufzeigung der Stellen der Bibel fort, welche die Mittel angeben, durch welche Gott seinen Willen den Menschen offenbart hat.

Dass die Offenbarung durch blosse Gesichte erfolgt ist, erhellt aus 1. Chronik. XXII., wo Gott dem David seinen Zorn durch einen Engel verkündet, der ein Schwert in der Hand hat. Dasselbe geschah dem Balam. Wenn Maimonides[16]) und Andere diese Erzählung, wie alle andern, welche von Engels-Erscheinungen berichten, z. B. die mit Manna und Abraham, wo er seinen Sohn zu opfern glaubte u. s. w., nur als im Traum geschehen annehmen, und nicht wirklich, weil Niemand einen Engel mit offenen Augen sehen könne, so ist dies nur leeres Geschwätz, womit sie versuchten, aus der Bibel Aristotelische Possen und ihre eignen Erfindungen herauszupressen, was mir sehr lächerlich vorkommt.

Durch Gesichte, die nicht wirklich waren, sondern nur in der Einbildung des Propheten bestanden, hat Gott dem Joseph seine zukünftige Herrschaft offenbart. Durch Gesichte und Worte hat Gott dem Josua offenbart, dass er für sie streiten werde; er zeigte ihm nämlich einen Engel mit dem Schwert, und Josua hatte es von dem Engel gehört. Auch dem Esaias wurde, wie im sechsten Kapitel erzählt wird, durch Bilder mitgetheilt, dass Gottes Vorsehung das Volk verlasse; er sah nämlich Gott dreimal heilig auf dem höchsten Thron und die Israeliten von dem Schmutz der Sünden befleckt und wie im Koth versunken und so von Gott weit abstehend. Er verstand darunter den elenden Zustand des Volkes; dessen wirk-

liche spätern Leiden wurden ihm dagegen durch Worte, als hätte Gott sie gesprochen, offenbart. Danach könnte ich noch viele Beispiele aus der heiligen Schrift beibringen, wenn ich nicht sie für genügend bekannt hielte.

Alles dies wird noch deutlicher durch die Stelle Num. XII. 6, 7 bestätigt, wo es heisst: „Wenn Einer von Euch ein Prophet Gottes ist, so werde ich ihm in einem Gesicht offenbaren (d. h. durch Gestalten und Hieroglyphen; denn von der Weissagung des Moses sagt er, es sei ein Gesicht ohne Hieroglyphen) und werde im Traume zu ihm sprechen (d. h. nicht mit wirklichen Worten und wahrer Stimme). Aber Moses werde ich es nicht so (offenbaren); ich rede zu ihm von Mund zu Mund und durch Gesichte, aber nicht in Räthseln, und er schaut das Bild Gottes," d. h. er wird mich schauen als Genosse, und er wird ohne Erschrecken mit mir sprechen, wie es Exod. XXXIII. 12 steht. Deshalb haben unzweifelhaft die übrigen Propheten die wahre Stimme nicht gehört, und dies wird durch Deut. XXXIV. 10 noch mehr bestätigt, wo es heisst: „Und es ist niemals in Israel ein Prophet wie Moses erstanden (eigentlich auferstanden), welchen Gott erkannt hat von Angesicht zu Angesicht." Dies ist nämlich blos von der Stimme zu verstehen, denn auch Moses hat das Angesicht Gottes niemals gesehen; Exod. XXXIII.

Ausser diesen Mitteln finde ich in der heiligen Schrift keine weiter, durch die Gott sich den Menschen mitgetheilt hat; deshalb darf man auch, wie erwähnt, keine weiter erdichten und zulassen. Allerdings kann Gott sicherlich auch unmittelbar dem Menschen sich mittheilen; denn er theilt sein Wesen unserem Geist ohne Hülfe von körperlichen Mitteln mit; allein wenn ein Mensch durch seinen blossen Verstand etwas erfassen wollte, was nicht in den ursprünglichen Grundlagen unserer Erkenntniss enthalten ist und auch nicht daraus abgeleitet werden kann, so müsste seine Seele viel vollkommener und vortrefflicher als die menschliche sein. Ich glaube deshalb, dass ausser Christus Niemand zu einer solchen Vollkommenheit vor Andern gelangt ist; nur Christus sind die Beschlüsse Gottes, die die Menschen zum Heil führen, ohne Worte und Gesichte, unmittelbar offenbart worden, und Gott hat durch den Geist Christi sich den Aposteln so offenbart, wie ehedem dem Moses durch die Stimme

der Luft.[17]) Deshalb kann die Stimme Christi, wie die, welche Mosis hörte, die Stimme Gottes genannt werden, und in diesem Sinne kann man auch sagen, die Weisheit Gottes, d. h. eine übermenschliche Weisheit habe in Christo menschliche Natur angenommen, und Christus sei das Heil der Welt gewesen.

Ich muss indess hier bemerken, dass ich über das, was einige Kirchen über Christus festsetzen, nicht spreche, aber es auch nicht bestreite; denn ich gestehe offen, dass ich es nicht verstehe. Was ich hier behauptet habe, entnehme ich aus der Bibel selbst. Nirgends habe ich aber gelesen, dass Gott Christus erschienen sei und mit ihm gesprochen habe, sondern es heisst, dass Gott durch Christus den Aposteln offenbart worden, dass Christus der Weg des Heiles sei, und dass das alte Gesetz durch einen Engel, aber nicht unmittelbar von Gott mitgetheilt worden sei. Hat daher Moses mit Gott von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mensch zu seinem Nachbar (d. h. vermittelst zweier Körper) gesprochen, so hat Christus mit Gott von Geist zu Geist verkehrt.

Ich behaupte daher, dass ausser Christus Niemand die Offenbarungen Gottes anders als mit Hülfe der Einbildungskraft, d. h. mit Hülfe von Worten und Gesichten empfangen hat, und dass deshalb zur Weissagung es keines höhern Geistes, sondern nur einer lebendigen Einbildungskraft bedarf, wie ich im folgenden Kapitel klar darlegen werde.

Hier ist nun zu ermitteln, was die heilige Schrift unter dem Geist Gottes versteht, welcher den Propheten eingeflösst worden, oder aus dem die Propheten gesprochen haben. Zu dem Ende ist zunächst die Bedeutung des hebräischen Wortes *ruagh* zu ermitteln, was gemeinhin mit „Geist" übersetzt wird.[18]) Dieses Wort bezeichnet, wie bekannt, eigentlich den Wind, aber dient auch zur Bezeichnung von vielem Andern, was sich davon ableitet. Man gebraucht es 1) für den Hauch; so Psalm CXXXV. 17: „es ist auch kein Geist in ihrem Munde;" 2) für das Leben oder das Athmen; so 1. Samuel XXX. 12: „und es ist ihm der Geist wiedergekehrt", d. h. er hat wieder geathmet. Davon kommt 3) seine Bezeichnung für Lebendigkeit und Kraft; so Josua II. 11: „und es bestand später in keinem Manne der Geist"; ebenso Ezechiel II. 2:

„und es kam in mich der Geist (oder die Kraft), der mich auf meinen Füssen stehen liess". Deshalb bezeichnet es 4) die Güte und Tauglichkeit; so Hiob XXXII. 8: „sicherlich ist sie der Geist im Menschen", d. h. die Wissenschaft ist nicht blos bei den Greisen zu suchen, denn ich sehe, dass sie von einer besondern Kraft und Anlage des Menschen abhängt. So Num. XXVII. 18: „ein Mann, in dem der Geist ist". Es bezeichnet ferner 5) die Gedanken der Seele; so Num. XIV. 24: „weil ihm ein anderer Geist kam", d. h. ein anderer Gedanke und eine andere Meinung. Auch Sprüchwörter I. 23: „ich werde Euch meinen Geist sagen" (d. h. meine Meinung). In diesem Sinne dient es auch zur Bezeichnung des Willens oder Beschlusses, des Begehrens und Verlangens der Seele; so Ezechiel I. 12: „sie gingen, wohin ihnen der Geist zu gehen war" (d. h. der Wille). Ebenso Esaias XXX. 1: „und um den Geist auszugiessen und nicht aus meinem Geiste" und XXIX. 10: „weil Gott über sie den Geist (das Verlangen) zu schlafen ausgoss", und Richter VIII. 3: „dann ist ihr Geist milde geworden" (d. h. ihre Leidenschaft). Auch Sprüchwörter XVI. 32: „wer seinen Geist bezähmt (oder seine Begierden), ist besser, als wer Staaten erobert". So XXV. 28: „Ein Mann, der seinen Geist nicht bezähmt", und Esaias XXXIII. 11: „Euer Geist ist ein Feuer, was Euch verzehrt". — Insofern das Wort *ruagh* die Seele bedeutet, dient es auch zur Bezeichnung aller Leidenschaften und Gaben derselben; so „hoher Geist" für Stolz, „gebeugter Geist" für Demuth, „böser Geist" für Hass und Trübsinn, „guter Geist" für Wohlthätigkeit, „Geist der Eifersucht", „Geist (d. h. Begierde) der Hurerei", „Geist der Weisheit, des Rathes, der Tapferkeit"; d. h. (denn in dem Hebräischen gebraucht man lieber Hauptworte statt Beiworte) ein weiser, kluger, tapferer Verstand oder die Tugend der Weisheit, der Besonnenheit, der Tapferkeit; „Geist des Wohlwollens" u. s. w. Ferner bedeutet das Wort „Geist" die Seele selbst, so Prediger Salom. III. 19: „der Geist (oder die Seele) ist dieselbe für Alle, und der Geist kehrt zu Gott zurück." Endlich bedeutet es 7) die Weltgegenden (wegen der Winde, die von daher kommen) und auch die Seiten einer Sache, die nach diesen Weltgegenden

gerichtet sind. So Ezechiel XXXVII. 9, XLII. 16, 17, 18, 19 u. f.

Es ist ferner festzuhalten, dass eine Sache auf Gott bezogen und Gottes genannt wird: 1) weil sie zur Natur Gottes gehört und gleichsam ein Theil Gottes ist; so, wenn es heisst: „die Macht oder die Augen Gottes"; 2) weil sie in Gottes Gewalt ist und nach seinem Winke handelt; so heissen in der Bibel die Himmel „die Himmel Gottes", weil sie das Viergespann Gottes und seine Wohnung sind. Assyrien heisst die Geissel Gottes, und Nebucadnezar der Knecht Gottes u. s. w.; 3) weil sie Gott geweiht ist, wie der „Tempel Gottes", „der Nazarener Gottes", „das Brod Gottes"; 4) weil sie durch Propheten verkündet und nicht durch das natürliche Licht offenbart ist; deshalb heisst das Gesetz Mosis „das Gesetz Gottes"; 5) um den höchsten Grad eines Dinges auszudrücken; so „die Berge Gottes", d. h. die höchsten Berge; „der Schlaf Gottes", d. h. der tiefste Schlaf, und in diesem Sinne ist die Stelle Amos IV. 11 auszulegen, wo Gott so spricht: „Ich habe Euch niedergeworfen, wie die Niederwerfung Gottes Sodom und Gomorra (gestürzt hat)", d. h. wie es bei jener merkwürdigen Zerstörung geschehen ist; denn da Gott selbst spricht, so kann es nicht wohl anders verstanden werden. Auch Salomo's natürliche Weisheit wird die Weisheit Gottes genannt, d. h. eine solche, die göttlich ist und die gewöhnliche übertrifft. In den Psalmen werden auch „Cedern Gottes" erwähnt, um ihre ungewöhnliche Grösse auszudrücken. In 1. Samuel XI. 7 heisst es, um eine grosse Furcht zu bezeichnen: „es fiel die Furcht Gottes über das Volk". So pflegten die Juden Alles, was ihre Begriffe überstieg, und dessen natürliche Ursachen sie damals nicht kannten, auf Gott zu beziehen. Deshalb hiess der Sturm ein „Schelten Gottes", und der Donner und die Blitze hiessen die Pfeile Gottes. Sie glaubten, dass Gott die Winde in Höhlen eingeschlossen hielte, die die Schatzkammern Gottes hiessen, und sie unterschieden sich hierbei von den Heiden nur darin, dass sie Gott und nicht den Aeolus als den Herrscher der Winde ansahen. Aus demselben Grunde wurden die Wunder die Werke Gottes genannt, d. h. staunenswerthe Werke; denn fürwahr ist alles Natürliche Gottes Werk, es besteht und wirkt nur durch die Macht Gottes

allein. In diesem Sinne nennt der Psalmist die Wunder in Aegypten die Macht Gottes, weil sie den Juden, die dergleichen nicht erwarteten, in der höchsten Noth den Weg zum Heil eröffneten und von ihnen deshalb angestaunt wurden.

Wenn somit ungewöhnliche Erscheinungen der Natur die Werke Gottes, und ungewöhnlich grosse Bäume Bäume Gottes genannt werden, so kann es nicht auffallen, dass in der Genesis sehr starke und grosse Menschen, trotzdem, dass sie gottlose Räuber und Hurer waren, Gottes Söhne genannt werden; denn nicht blos die alten Juden, sondern auch die Heiden pflegten überhaupt Alles, worin Jemand die Andern übertraf, auf Gott zurückzuführen. So sagte Pharao bei Anhörung der Auslegung seines Traumes, dass dem Joseph der Geist Gottes innewohne, und auch Nebucadnezar sagte von Daniel, dass er den Geist der heiligen Götter habe. Selbst bei den Lateinern findet sich dies häufig; von meisterhaften Arbeiten sagen sie, dass sie von göttlicher Hand gefertigt seien, und wollte man dies in das Hebräische übersetzen, so müsste man sagen: „es sei von der Hand Gottes gefertigt", wie den Kennern des Hebräischen bekannt ist.

Hiernach können die Stellen der Bibel, wo des Geistes Gottes Erwähnung geschieht, leicht verstanden und erklärt werden. Denn der „Geist Gottes" und der „Geist Jehova's" bedeutet in einzelnen Stellen nur einen sehr starken, trocknen und verderblichen Wind; so Esaias XL. 7: „der Wind des Jehova weht ihn an", d. h. ein sehr trockner und schädlicher Wind. So Gen. I. 2: „und der Wind Gottes (d. h. ein sehr heftiger Wind) wehte über den Wassern". Dann bedeutet es einen hohen Geist; so heist der Geist Gideon's und Samson's in der heiligen Schrift „der Geist Gottes", d. h. ein kühner, zu Allem bereiter Geist. So heisst auch jede ungewöhnliche Tugend oder Kraft „der Geist" oder „die Tugend Gottes"; so Exod. XXXI. 3: „und ich werde ihn (nämlich Betzaliel) mit dem Geist Gottes erfüllen", d. h. (wie die Schrift selbst erläutert) mit einem Geist und Geschick, was das gewöhnliche Maass übertrifft. So Esaias XI. 2: „und es wird der Geist Gottes über ihm ruhn", d. h., wie der Prophet nach einer in der heiligen Schrift sehr gebräuchlichen Sitte es später selbst erläutert, die Tugend der

Weisheit, der Besonnenheit, der Tapferkeit u. s. w. So heisst der Tiefsinn Saul's der „böse Geist Gottes“, d. h. eine sehr starke Schwermuth; denn die Knechte Saul's, die seine Schwermuth die Schwermuth Gottes nannten, liessen ihm einen Musiker holen, der ihn durch sein Saitenspiel wieder herstellte; dies zeigt, dass sie unter „Schwermuth Gottes“ nur eine natürliche Schwermuth verstanden haben. Ferner bedeutet der „Geist Gottes“ die eigne Seele des Menschen; so Hiob XXVII. 3: „und der Geist Gottes in meiner Nase“, indem er auf die Stelle in der Genesis anspielt, wo Gott den Lebensodem dem Menschen durch die Nase eingeblasen hat. So sagt Ezechiel, wo er den Todten prophezeit, XXXVII. 14: „und ich werde Euch meinen Geist geben, und Ihr werdet leben“, d. h. ich werde Euch das Leben wiedergeben. In diesem Sinne heisst es Hiob XXXIV. 14: „Wenn er (nämlich Gott) will, so wird er seinen Geist (d. h. die Seele, die Gott ausgegeben hat) und sein Leben wieder zu sich nehmen“. So ist auch die Stelle Gen. VI. 3 zu verstehn: „mein Geist wird in keinem Menschen nachdenken (d. h. er wird sich nicht entschliessen), weil er Fleisch ist“, d. h. der Mensch wird hinfort nach den Antrieben des Fleisches und nicht des Geistes, den ich ihm zur Erkenntniss des Guten gegeben habe, handeln. So heisst es auch Psalm LI. 12, 13: „Schaffe mir, o Gott, ein reines Herz und erneuere in mir einen sittsamen (d. h. gemässigten) Geist (d. h. Begierde), verstosse mich nicht aus Deinem Angesicht und nimm mir nicht die Kenntniss Deiner Heiligkeit“! Man glaubte, die Sünden entsprängen blos aus dem Fleische, die Seele aber rathe nur zu dem Guten; deshalb ruft er die Hülfe Gottes gegen die Begierden des Fleisches an und bittet dagegen nur, dass ihm die Seele, die der heilige Gott ihm gegeben, von Gott erhalten werde. Da die Bibel Gott nach Art eines Menschen zu schildern pflegt und Gott eine Seele, einen Geist, Affekte und auch einen Körper und Athem wegen der schwachen Fassungskraft der Menge zutheilt, deshalb wird der „Geist Gottes“ in der Bibel oft für die Seele, das Leben, die Affekte, die Kraft und den Athem des Mundes Gottes gebraucht. So sagt Esaias XL. 13: „Wer hat den Geist Gottes bestimmt“, d. h. wer ausser Gott selbst hat die Seele Gottes zum Wollen bestimmt? und LXIII. 10: „und sie selbst erfüllten den Geist seiner

Heiligkeit mit Trübsinn und Traurigkeit". Deshalb pflegt man auch das Gesetz Mosis damit zu bezeichnen, weil es gleichsam den Gedanken Gottes ausdrückt, wie Esaias ebendaselbst v. 11 sagt: „Wo (Jener) ist, der in die Mitte dessen den Geist seiner Heiligkeit gestellt hat", nämlich das Gesetz Mosis, wie aus dem Zusammenhang der ganzen Rede deutlich erhellt; auch Nehemias sagt IX. 20: „und Du hast den Geist oder Deine gute Seele ihnen verliehn, damit Du sie einsichtiger machtest"; er spricht nämlich von der Zeit des Gesetzes, und darauf spielt auch Deut. IV. 6 an, wo Moses sagt: „weil es (nämlich das Gesetz) Eure Wissenschaft und Klugheit ist u. s. w." So heisst es auch Psalm. CXLIII. 10: „Dein guter Geist wird mich auf ebener Erde führen", d. h. Dein uns offenbarter Geist wird mich auf den rechten Weg führen. Der „Geist Gottes" bezeichnet auch, wie erwähnt, den Athem Gottes, der Gott ebenso uneigentlich, wie die Seele und der Körper in der Bibel beigelegt wird; so Psalm. XXXIII. 6: „Denn auch die Gewalt, Kraft oder Tugend Gottes"; so heisst es Hiob XXXIII. 4: „Der Geist Gottes hat mich gemacht", d. h. die Kraft oder Macht Gottes, oder wenn man lieber will, der Rathschluss Gottes; denn der Psalmist drückt sich dichterisch aus und sagt auch, dass auf den Befehl Gottes die Himmel gemacht worden und auch durch den „Geist" oder den Hauch seines Mundes (d. h. durch seinen Beschluss, der gleichsam mit einem Hauch ausgesprochen worden) alle Heerschaaren desselben. Ebenso heisst es Psalm. CXXXIX. 7: „Wohin soll ich gehn (oder sein) vor Deinem Geiste, oder wohin soll ich fliehn vor Deinem Anblick", d. h. (wie aus den eignen Zusätzen des Psalmisten erhellt) wohin sollte ich gehn, um ausserhalb Deiner Macht und Gegenwart zu sein? Endlich bedeutet der „Geist Gottes" in der Bibel auch die Gefühle Gottes, seine Güte, seine Barmherzigkeit; so Micha. II. 7: „Ist denn der Geist Gottes eingeschränkt? (d. h. die Barmherzigkeit Gottes) und sind denn dies (nämlich die Grausamkeiten) seine Werke?" Ebenso heisst es Zachar. IV. 6: „nicht durch ein Heer, nicht durch Gewalt, sondern blos durch meinen Geist", d. h. blos durch meine Barmherzigkeit. In diesem Sinne ist meines Erachtens auch derselbe Prophet VII. 12 zu verstehn, wo er sagt: „und sie machten ihr Herz sicher,

dass sie dem Gesetz nicht gehorchten und den Befehlen, die Gott durch die ersten Propheten aus seinem Geist gesandt hat" (d. h. aus seiner Barmherzigkeit). In diesem Sinne sagt auch Haggai II. 5: „und mein Geist (oder meine Gnade) bleibt unter Euch; fürchtet Euch deshalb nicht". Wenn aber Esaias XLVIII. 16 sagt: „Aber jetzt hat mich der Herr, mein Gott, gesandt und sein Geist", so kann darunter wohl die Seele Gottes verstanden werden und die Barmherzigkeit oder auch sein durch das Gesetz geoffenbarter Wille; denn er sagt: „Von Anfang (d. h. wenn ich zuerst zu Euch gekommen bin, um Euch den Zorn Gottes und seinen gegen Euch gefällten Spruch zu verkünden) habe ich nicht im Geheimen gesprochen, sondern von der Zeit ab, wo es geschehen, bin ich da gewesen (wie er selbst im siebenten Kapitel bezeugt); jetzt bin ich aber ein fröhlicher Bote, und Gottes Barmherzigkeit sendet mich, dass ich auch Eure Wiederaufnahme verkünde." — Es kann auch, wie gesagt, darunter der durch das Gesetz offenbarte Wille Gottes gemeint sein, weil jener auch schon in Folge des Gebots des Gesetzes, nämlich Levit. XIX. 17 kam, um sie zu warnen. Deshalb vermahnt er sie in derselben Weise und mit denselben Bedingungen, wie Moses pflegte, und endlich schliesst er, ebenso wie Moses, mit der Verkündigung ihrer Wiederaufnahme. Indess scheint mir die erste Auslegung die richtigere zu sein.

Aus alle dem werden, um endlich zu meiner Aufgabe zurückzukehren, die Ausdrücke der Bibel verständlich, wie „der Geist des Propheten war der Geist Gottes"; „Gott hat seinen Geist über die Menschen ausgegossen"; „die Menschen sind von dem Geiste Gottes und von dem heiligen Geiste erfüllt" u. s. w. Sie sagen nur, dass die Propheten eine besondere und ungewöhnliche Tugend besassen, und dass sie die Frömmigkeit mit besonderer Geistesstärke pflegten; ferner, dass sie Gottes Willen oder Ausspruch erfassten. Denn ich habe gezeigt, dass „Geist" im Hebräischen sowohl die Seele wie den Gedanken der Seele bedeutet, und deshalb wurde das Gesetz selbst, welches den Willen Gottes aussprach, „der Geist" oder der Wille Gottes genannt. Mit gleichem Rechte konnte die Einbildungskraft der Propheten, soweit dadurch die Rathschlüsse Gottes offenbart wurden, die Seele Gottes

genannt werden, und von den Propheten konnte gesagt werden, dass sie die Seele Gottes gehabt haben. Allerdings sind unserer Seele auch die Seele Gottes und seine ewigen Aussprüche eingegraben, und deshalb verstehen wir, um mit der Bibel zu sprechen, die Seele Gottes; allein da die natürliche Erkenntniss eine allgemeine Gabe ist, so wird sie, wie gesagt, nicht so hoch geschätzt, und dies galt vorzüglich bei den Juden, die sich rühmten, Alle zu übertreffen, ja die Alle und folglich auch die Allen gemeinsame Erkenntniss zu verachten pflegten. Endlich sagte man von den Propheten, dass sie den „Geist Gottes“ besässen, weil die Menschen die Gründe der prophetischen Erkenntniss nicht kannten, sondern sie bewunderten und deshalb, wie alles Ausserordentliche, auf Gott zu beziehen und die Erkenntniss Gottes zu nennen pflegten.

Ich kann mithin nunmehr ohne Bedenken behaupten, dass die Propheten nur mit Hülfe der Einbildungskraft die Offenbarungen Gottes erfasst haben, d. h. vermittelst Worte und Bilder, die entweder wirklich oder eingebildet waren. Denn da man in der Bibel keine anderen Mittel neben diesen findet, so darf man auch, wie erwähnt, keine anderen erdichten. Nach welchen Naturgesetzen dies nun vor sich gegangen ist, gestehe ich nicht einzusehen. Ich könnte zwar, wie Andere, sagen, es sei durch Gottes Macht geschehen, allein dies würde nur ein leeres Geschwätz sein; es wäre ebenso, als wenn ich das Wesen einer einzelnen Sache mittelst eines transscendentalen Kunstausdruckes erklären wollte; denn durch Gott ist Alles gemacht. Da die Macht der Natur nur die eigene Macht Gottes ist, so erkennen wir offenbar Gottes Macht so weit nicht, als wir die natürlichen Ursachen nicht kennen, und es ist also thöricht, auf Gottes Macht sich zu berufen, wenn man die natürliche Ursache eines Gegenstandes, d. h. die Macht Gottes selbst nicht kennt. Indess brauche ich auch die Ursachen der prophetischen Erkenntniss nicht zu wissen; denn ich will, wie gesagt, hier nur die Urkunden der heiligen Schrift untersuchen, um aus denselben, als Thatsachen der Natur, meine Folgerungen abzuleiten; dagegen kümmere ich mich nicht um die Ursachen dieser Urkunden. 19)

Wenn sonach die Propheten mit Hülfe ihrer Einbil-

dungskraft die Offenbarungen Gottes erfasst haben, so haben sie unzweifelhaft Vieles erfassen können, was ausserhalb der Grenzen der menschlichen Erkenntniss liegt; denn aus Worten und Bildern lassen sich viel mehr Gedanken machen, wie aus blossen Prinzipien und Begriffen, auf welche unsere ganze natürliche Erkenntniss aufgebaut ist.

So erklärt es sich, weshalb die Propheten beinah Alles in Gleichnissen und Räthseln erfassen und lehren, und weshalb sie alles Geistige in Körperliches kleiden; es entspricht mehr der Natur der Einbildungskraft. Es kann deshalb nicht auffallen, dass die Bibel oder die Propheten so uneigentlich und dunkel über den Geist Gottes oder seine Seele sprechen, wie Num. XI. 17; 1. Könige XXII. 21 u. s. w., und weshalb Micha Gott sitzend, Daniel als einen mit weissen Kleidern angethanen Greis, Ezechiel wie ein Feuer, und die Gefährten Christi den heiligen Geist wie eine herabkommende Taube, und die Apostel wie feurige Zungen, und endlich Paulus bei seiner ersten Bekehrung wie ein grosses Licht erblickt haben. Dies Alles passt zu den Vorstellungen, welche die Menge von Gott und den Geistern sich gebildet hatte. Die Einbildungskraft ist ferner unbeständig und schwankend; deshalb haftete die Weissagung nicht lange an den Propheten; sie war auch nicht häufig, sondern sehr selten, und sie wurde nur bei sehr wenig Menschen und auch bei diesen nur selten angetroffen. Ist dies richtig, so fragt es sich, woher konnte den Propheten die Ueberzeugung in Dingen kommen, die sie nur mit der Einbildungskraft und nicht nach den festen Regeln des Verstandes erfassten? [20]) Auch die Antwort hierauf muss indess aus der Bibel entlehnt werden, da man, wie erwähnt, von diesen Dingen keine wahre Erkenntniss hat und sie aus den ersten Ursachen nicht ableiten kann. Was nun die Bibel von dieser Ueberzeugung der Propheten lehrt, werde ich im nächsten Kapitel darlegen, wo ich von den Propheten handeln will.

Zweites Kapitel.

Von den Propheten.

Aus dem vorigen Kapitel erhellt, dass, wie gesagt, die Propheten nicht mit einem vollkommneren Geist, sondern nur mit einer lebhafteren Einbildungskraft begabt gewesen sind, und die Erzählungen der Bibel bestätigen dies zum Ueberfluss. So weiss man von Salomo, dass er an Weisheit, aber nicht an prophetischen Gaben hervorgeragt hat. Auch die Weisen Heman, Darda, Kalchol waren keine Propheten; dagegen besassen bäurische Personen ohne alle Erziehung, selbst Weiber, wie Hagar, die Magd Abraham's, die prophetische Gabe. Dies stimmt mit der Erfahrung und Vernunft auch überein; denn wo die Einbildungskraft am mächtigsten ist, da fehlt es an der Fähigkeit zur reinen Erkenntniss, und wo der Verstand überwiegt und ausgebildet ist, da ist die Einbildungskraft gemässigt, unterwürfig und gezügelt, so dass sie den Verstand nicht verwirrt. Wenn also Jemand Weisheit und die Erkenntniss der natürlichen und geistigen Dinge aus den Büchern der Propheten erlangen will, so ist er auf dem ganz falschen Wege.[21]) Da die Zeit, die Philosophie und die Sache selbst es erfordert, so will ich dies hier ausführlich darlegen, und ich werde mich nicht darum kümmern, dass der Aberglaube sein Geschrei erhebt, der gerade Die am meisten hasst, welche die Wahrheit in der Wissenschaft und im Leben suchen. Fürwahr, wie schmerzlich! schon ist es so weit gekommen, dass Die, welche offen gestehen, von Gott keine Vorstellung zu haben und Gott nur durch die erschaffenen Dinge zu kennen, deren Ursachen sie nicht kennen, doch nicht sich scheuen, die Philosophen des Atheismus anzuklagen.

Um den Gegenstand ordnungsmässig zu behandeln, werde ich zeigen, dass die Weissagung nicht blos nach der Einbildungskraft und dem Temperament der Propheten, sondern auch nach den Meinungen, von denen sie befangen waren, gewechselt hat. Die Weissagung hat des-

halb die Propheten niemals gelehrter gemacht, wie ich gleich ausführlicher zeigen werde. Vorher will ich jedoch von der den Propheten innewohnenden Ueberzeugung sprechen, da es theils zu diesem Kapitel gehört, theils zu dem beiträgt, was ich beweisen will.

Da die menschliche Einbildungskraft ihrer Natur nach keine Gewissheit für die Wahrheit ihrer Bilder giebt, wie sie bei jeder klaren und deutlichen Vorstellung Statt hat, vielmehr jener Kraft, wenn man ihren Bildern Glauben schenken soll, noch die vernünftige Ueberlegung hinzutreten muss, so folgt, dass die Weissagung an sich keine Gewissheit von ihrer Wahrheit geben kann, da sie, wie erwähnt, von der blossen Einbildungskraft ausgeht. Deshalb vertrauten auch die Propheten durch die Offenbarung selbst ihr noch nicht als einer göttlichen, sondern wurden erst durch irgend ein Zeichen sicher, wie Abraham beweist, der (Gen. XV. 8), nachdem er das Versprechen Gottes vernommen hatte, um ein Zeichen bat. Abraham glaubte wohl Gott und verlangte nicht deshalb ein Zeichen, weil er Gott nicht traute, sondern um sich zu vergewissern, dass das Versprechen von Gott komme.

Noch deutlicher ist dies bei Gideon, denn er sagt zu Gott (Richter VI. 17): „Gieb mir ein Zeichen (damit ich weiss), dass Du mit mir sprichst." Auch zu Moses sagt Gott: „Und dies (sei) das Zeichen, was ich Dir gesandt habe." Ezechias, welcher längst wusste, dass Esaias ein Prophet war, verlangte ein Zeichen, als er ihm seine Genesung voraussagte.

Hieraus erhellt, dass die Propheten immer ein Zeichen gehabt haben, was ihnen die Gewissheit von der Wahrheit ihrer prophetischen Bilder gewährte, und deshalb ermahnt Moses (Deut. XVIII. letzter Vers), von den Propheten ein Zeichen zu verlangen, d. h. das Eintreffen einer zukünftigen Sache. Insoweit steht die Weissagung der natürlichen Erkenntniss nach, die keines Zeichens bedarf, sondern in sich selbst die Gewissheit trägt. Denn diese prophetische Gewissheit war keine mathematische, sondern nur eine moralische. Auch aus der Bibel erhellt dies; denn Deut. XIII. sagt Moses, dass, wenn ein Prophet neue Götter verkünden wolle, er zum Tode verurtheilt werden solle, wenn er auch seine Lehre mit Zeichen und Wundern bekräftige; denn, fährt Moses fort,

Gott giebt auch Zeichen und Wunder, um das Volk zu versuchen, und auch Christus ermahnte in dieser Weise seine Jünger, wie aus Matth. XXIV. 24 erhellt. Ezechiel lehrt sogar XIV. 8 geradezu, dass Gott mitunter die Menschen durch falsche Offenbarungen täuscht; er sagt: „Und wenn der Prophet (nämlich der falsche) hereingeführt worden und gesprochen habe, so habe nicht Gott diesen Propheten eingeführt.“ Auch Micha (1. Könige XXII. 21) bezeugt dies von den Propheten Ahab's.

Obgleich hiernach die Weissagung und Offenbarung sich als sehr zweifelhaft ergeben, so gewährten sie doch, wie erwähnt, eine starke Ueberzeugung. Denn Gott täuscht die Frommen und Auserwählten niemals, sondern Gott gebraucht dieselben nach dem alten Sprüchwort (1. Samuel XXIV. 13) und ausweislich der Geschichte Abigail's [22]) und ihrer Rede, wie die Werkzeuge seiner Frömmigkeit und die Gottlosen wie die Vollstrecker und Vermittler seines Zornes. Dies erhellt auch deutlich aus dem oben angeführten Fall des Micha. Denn obgleich Gott beschlossen hatte, den Ahab durch Propheten zu täuschen, so gebraucht er doch nur falsche Propheten dazu; dem frommen aber offenbarte er die Wahrheit und liess ihn dieselbe verkünden. — Indess ist, wie gesagt, die Ueberzeugung des Propheten nur eine innerliche, denn Niemand kann sich vor Gott rechtfertigen und sich rühmen, das Instrument der Frömmigkeit Gottes zu sein. Dies lehrt die Bibel und ergiebt die Sache selbst; so verleitete Gottes Zorn den David zur Zählung des Volkes, obgleich dessen Frömmigkeit genügend in der Bibel bezeugt ist.

Die ganze der Weissagung innewohnende Gewissheit ruht sonach auf Dreierlei: 1) darauf, dass man sich die geoffenbarten Dinge so lebhaft vorstellt, wie man im Wachen von den Gegenständen erregt zu werden pflegt; 2) auf einem Zeichen; und 3) und hauptsächlich, dass die Propheten einen nur dem Billigen und Guten zugewandten Sinn hatten. Allerdings erwähnt die Bibel nicht immer eines Zeichens, allein man muss annehmen, dass die Propheten immer ein solches gehabt haben, da die Bibel nicht immer alle Nebenumstände und Bedingungen zu erzählen pflegt, wie ich schon mehrfach bemerkt habe, und da sie Manches als bekannt voraussetzt. Auch kann man einräumen, dass die Propheten, welche nichts Neues, son-

dern nur das, was in dem Gesetz Mosis stand, verkündeten, kein Zeichen gebraucht haben, da schon das Gesetz deren Bestätigung war. So wurde die Weissagung des Jeremias von der Zerstörung Jerusalem's durch die der übrigen Propheten und durch die Drohungen des Gesetzes bestätigt; sie brauchte daher kein Zeichen. Dagegen bedurfte Ananias eines solchen, da er entgegen allen Propheten die schnelle Wiederherstellung des Staates prophezeite; wo nicht, so musste man seine Prophezeiung so lange bezweifeln, bis das Eintreffen des von ihm vorausgesagten Ereignisses sie bestätigte. Man sehe Jerem. XXVIII. 8.

Wenn so die Gewissheit, welche die Propheten durch diese Zeichen erlangten, keine mathematische (d. h. eine aus der Nothwendigkeit der Wahrnehmung der wahrgenommenen oder gesehenen Sache folgende), sondern nur eine moralische war,[23]) und die Zeichen nur zur Ueberzeugung der Propheten gegeben wurden, so folgt, dass diese Zeichen den Ansichten und Fähigkeiten des Propheten entsprechend gegeben wurden, und so konnte ein Zeichen, was dem einen Propheten Gewissheit für seine Prophezeiung gewährte, einen andern, der andere Ansichten hatte, keineswegs überzeugen. Deshalb waren die Zeichen je nach den Propheten verschieden, und so wechselte auch, wie erwähnt, bei dem einzelnen Propheten die Offenbarung selbst nach der Beschaffenheit seines Temperaments, seiner Einbildungskraft und der Ansichten, die er früher angenommen hatte. In Bezug auf das Temperament zeigte sich der Wechsel so, dass den heiteren Propheten Siege, Frieden und Alles, was den Menschen zur Freude stimmt, offenbart wurden, da dies einer solchen Gemüthsstimmung entspricht. Einem traurigen Propheten wurden dagegen Kriege, Hinrichtungen und allerlei Uebel offenbart, und je nachdem ein Prophet mitleidig, gefällig, zornig, streng u. s. w. war, war er mehr für diese wie für jene Offenbarungen geeignet. Der Wechsel nach der Beschaffenheit der Einbildungskraft zeigt sich darin, dass ein gebildeter Prophet den Gedanken Gottes auch in gebildeter Weise auffasste, ein ungebildeter Prophet aber verworren, und dies gilt auch in Betreff der durch Bilder erfolgenden Offenbarungen. War der Prophet ein Bauer, so sah er Ochsen und Kühe; war er ein Soldat, dann sah er Feldherren und Heere; war er ein

Hofmann, so sah er den königlichen Thron und Aehnliches. Endlich wechselte die Weissagung auch nach den Meinungen der Propheten; den Magiern (Matth. II.), welche an die Possen der Sterndeuter glaubten, wurde die Geburt Christi durch einen eingebildeten, im Morgen aufgegangenen Stern offenbart; den Wahrsagern des Nebukadnezar (Ezechiel XXI. 21) wurde die Zerstörung Jerusalem's durch die Eingeweide der Opferthiere offenbart, welche dieser König auch durch Orakel und aus der Richtung von in die Höhe geschossenen Pfeilen entnahm; dagegen offenbarte sich Gott den Propheten, welche an die Willensfreiheit und eigne Macht des Menschen glaubten, als gleichgültig und ohne Kenntniss der kommenden menschlichen Handlungen, wie ich es jetzt an den einzelnen Fällen aus der Bibel selbst darlegen werde.

Das Erste erhellt aus dem Fall mit Elisa (2. Könige III. 15), welcher, um dem Jerobeam zu prophezeien, ein Saitenspiel verlangte und die Gedanken Gottes erst erfassen konnte, nachdem er sich an der Musik des Saitenspiels ergötzt hatte. Dann prophezeite er dem Jerobeam und seinen Gefährten gute Dinge, was früher nicht geschehen konnte, weil er auf den König erzürnt war, und Zornige wohl Böses, aber nichts Gutes für Die, welchen sie zürnen, sich ausdenken können. Andere sagen zwar, Gott offenbare sich den Traurigen und Zornigen nicht; allein dies ist ein Irrthum; denn Gott offenbarte ja dem auf Pharao erzürnten Moses jene klägliche Ermordung der Erstgeburt (Exod. XI. 5), und zwar ohne Benutzung eines Saitenspiels. Auch dem wüthenden Kain hat Gott sich offenbart, und dem vor Zorn ungeduldigen Ezechiel ist das Elend und die Hartnäckigkeit der Juden offenbart worden (Ezechiel III. 14), und Jeremias weissagte das Unglück der Juden, als er tief traurig und von Lebensüberdruss erfasst war. Josias wollte sogar deshalb nicht ihn, sondern eine Frau gleichen Alters befragen, da diese nach ihrem weiblichen Sinn vielleicht mehr geeignet wäre, Gottes Barmherzigkeit zu offenbaren (2. Chronik XXXIV.). Auch Micha hat dem Ahab niemals etwas Gutes prophezeit, obgleich es von anderen Propheten geschah, wie 1. Könige XX. ergiebt; vielmehr prophezeite er ihm nur alle Uebel aus seinem Leben (1. Könige XXII. 7 und deutlicher 2. Chronik XVIII. 7).

Die Propheten waren daher nach ihrem Temperament mehr zu diesen als zu anderen Prophezeiungen geeignet. Auch die Ausdrucksweise der Propheten wechselte nach ihrer Beredsamkeit; die Prophezeiungen des Ezechiel und Amos sind nicht in der feinen Weise des Esaias und Nahum, sondern in gröberen Wendungen geschrieben, und wenn der Kenner des Hebräischen sich davon näher unterrichten will, so möge er nur die betreffenden Kapitel gleichen Inhalts von verschiedenen Propheten vergleichen, und er wird den grossen Unterschied in der Ausdrucksweise bemerken. Man vergleiche z. B. I. 11—20 des Hofmannes Esaias mit V. 21—24 des bäurischen Amos; und die Ordnung und die Gründe der Weissagung des Jeremias, die er Kap. 49 zu Edom schreibt, mit der Ordnung und den Gründen des Obadia; ferner Esaias XL. 19, 20 und XLIV. 8 mit VIII. 6 und XIII. 2 von Hoseas. Aehnliches gilt von den Uebrigen. Dies zeigt bei richtiger Erwägung, dass Gott keine besondere Ausdrucksweise hat, sondern dass diese je nach der Gelehrsamkeit und Fähigkeit des Propheten bald fein, gedrängt oder streng, rauh oder weitschweifig und dunkel ist.

Auch die prophetischen Erscheinungen und Hieroglyphen wechselten selbst bei dem gleichen Gegenstande; denn dem Esaias erschien der Ruhm Gottes, der den Tempel verlässt, anders als dem Ezechiel. Die Rabbiner behaupten zwar, dass die Erscheinung für Beide dieselbe gewesen sei, und dass nur Ezechiel, als ein Bauer, sie übermässig angestaunt und sie deshalb ausführlich mit allen Nebenumständen geschildert habe. Allein wenn sie darüber keine sichere Ueberlieferung erhalten haben, was ich bezweifle, so sind ihre Angaben reine Erdichtungen. Denn Esaias sah Seraphim mit sechs Flügeln, Ezechiel aber Thiere mit vier Flügeln; Esaias erblickte Gott bekleidet und auf dem Throne sitzend, Ezechiel aber wie ein Feuer. Jeder hat also unzweifelhaft Gott so gesehn, wie er ihn sich bildlich vorzustellen pflegte.

Die prophetischen Erscheinungen wichen auch nicht blos in der Art, sondern auch in der Klarheit von einander ab; die des Zacharias waren so dunkel, dass er selbst sie ohne Erläuterung nicht verstehen konnte, wie auch deren Erzählung ergiebt, und die des Daniel konnten selbst nach ihrer Erläuterung von dem Propheten

selbst nicht verstanden werden. Dies kam nicht von der Dunkelheit der geoffenbarten Sache, da sie menschliche Angelegenheiten betraf, die nur, wenn sie noch in der Zukunft liegen, die menschliche Fassungskraft übersteigen, sondern davon, dass die Einbildungskraft des Daniel im Wachen nicht so wie im Traume prophezeien konnte; was daraus erhellt, dass er gleich bei dem Beginn der Offenbarung so bestürzt war, dass er seinen eigenen Kräften nicht mehr traute; also wurde die Sache nur wegen der Schwäche seiner Phantasie und seiner Kräfte so dunkel vorgestellt, dass er sie selbst nach der Erklärung nicht verstand. Dies zeigt, dass die von Daniel gehörten Worte, wie ich oben dargethan habe, nur eingebildet gewesen sind, und es ist dann nicht wunderbar, dass er in seiner damaligen Verwirrung die Worte so verworren und dunkel sich in seiner Einbildung zusammengesetzt, dass er nachher keinen Sinn herausbringen konnte. Wenn gesagt wird, Gott habe sich dem Daniel nicht deutlich offenbaren wollen, so hat man die Worte des Engels nicht gelesen, der ausdrücklich sagt (X. 14): „er sei gekommen, um Daniel zu wissen zu thun, was seinem Volke in späteren Zeiten zustossen werde.“ Diese Dinge blieben nur deshalb so dunkel, weil damals Niemand eine solche starke Einbildungskraft besass, um sie deutlicher offenbaren zu können. — Endlich wollten auch die Propheten, welchen offenbart worden, dass Gott den Elias entführen werde, den Elisa überreden, dass er nur an einen andern Ort gebracht worden, wo sie ihn noch finden könnten; dies zeigt deutlich, dass sie die Offenbarung Gottes falsch verstanden hatten.

Es ist nicht nöthig, dies noch weitläufiger darzuthun; denn die Bibel ergiebt klar, dass Gott den einen Propheten mehr als den andern mit der Gnade des Prophezeiens beschenkt hat. Dagegen will ich sorgfältiger und ausführlicher darlegen, dass die Weissagungen und Erscheinungen je nach den die Propheten beherrschenden Meinungen wechselten, und dass die Propheten verschiedene und selbst entgegengesetzte Meinungen und Vorurtheile gehabt haben, was sich aber nur auf rein spekulative Gegenstände bezieht und nicht auf Frömmigkeit und guten Lebenswandel, wo es nicht gelten kann. Dieser Umstand ist von grosser Erheblichkeit; denn ich

werde daraus ableiten, dass die Weissagung die Propheten nicht umsichtiger gemacht, sondern in ihren vorgefassten Meinungen belassen hat, und dass wir mithin in rein spekulativen Fragen durch sie in keiner Weise gebunden sind.[24])

Mit einer wunderbaren Uebereilung ist man von jeher überzeugt gewesen, dass die Propheten Alles gewusst, was dem menschlichen Verstande erreichbar sei, und wenn Stellen der Bibel auf das Deutlichste sagen, dass die Propheten Manches nicht gewusst haben, so will man doch lieber die Schrift in diesen Stellen nicht verstehn, als zugeben, die Propheten hätten etwas nicht gekannt; oder man verdreht die Worte der Schrift zu einem Sinne, der nicht darin enthalten ist. Wäre dies gestattet, so wäre es freilich mit der ganzen Bibel vorbei; denn jeder Beweis aus der Bibel ist dann vergeblich, wenn das Klarste in ihr für dunkel und unergründlich erklärt oder nach Belieben ausgelegt werden darf. So ist z. B. nichts in der Bibel deutlicher, als dass Josua und vielleicht auch der Verfasser seiner Geschichte geglaubt, die Sonne drehe sich um die Erde, die Erde stehe still, und die Sonne habe eine Zeit lang auch still gestanden. Allein Viele, welche keine Veränderung am Himmel zulassen wollen, legen die Stelle so aus, dass sie nichts dergleichen sage, und Andere mit besseren Naturkenntnissen, welche wissen, dass die Erde sich bewegt und die Sonne still steht und nicht um die Erde sich bewegt, suchen mit der grössten Mühe einen solchen Sinn aus der Bibel herauszubringen, obgleich das offenbar gegen ihre Absicht läuft. Man kann darüber nur staunen; denn ich frage: sollen wir glauben, dass der Soldat Josua die Astronomie genau verstand? oder dass nur, wenn Josua die Ursache kannte, das Wunder ihm offenbart und die Sonne länger als gewöhnlich über dem Horizont bleiben konnte? Mir scheinen beide Annahmen lächerlich; ich sage deshalb lieber offen, dass Josua die wahre Ursache des längeren Leuchtens nicht gekannt hat und deshalb mit seinen Leuten gemeint hat, die Sonne drehe sich täglich um die Erde und habe nur an diesem Tage eine Zeit lang still gestanden, und deshalb sei es länger Tag geblieben. Er hat also nicht bedacht, dass von einer grossen Eisanhäufung, welche sich damals in der Luft befand (Josua X. 11) eine ungewöhn-

lich starke Zurückwerfung der Sonnenstrahlen entstehen konnte, oder etwas Aehnliches, was ich jetzt nicht untersuche.[25]) — Ebenso wurde dem Esaias das Zeichen des zurückweichenden Schattens nach seiner Fassungskraft offenbart, nämlich durch das Zurückweichen der Sonne; denn auch er glaubte, dass die Sonne sich bewege und die Erde ruhe, und an Nebensonnen hat er wohl niemals, auch im Traume nicht, gedacht. Dies anzunehmen, ist uns gewiss gestattet, denn das Zeichen konnte wirklich geschehen und dem Könige von Esaias vorausgesagt werden, wenn auch der Prophet dessen wahre Ursache nicht kannte. — Dasselbe gilt von dem Bau Salomo's, wenn ihm dieser von Gott offenbart worden; nämlich dass alle Maasse desselben nach der Fassungskraft und den Kenntnissen Salomo's ihm offenbart wurden; denn wir brauchen nicht zu glauben, dass Salomo ein Mathematiker gewesen sei, und wir können behaupten, dass er das Verhältniss zwischen Umring und Durchmesser des Kreises nicht gekannt hat, und dass er es mit den gemeinen Handarbeitern wie drei zu eins angenommen. Wenn man behaupten darf, dass ich den Text 1. Könige VII. 23 nicht verstehe, so weiss ich wahrhaftig nicht, was überhaupt in der Bibel verstanden werden kann; denn dort wird einfach und rein historisch der Bau beschrieben, und wenn man annehmen darf, dass die Bibel es anders gemeint, aber aus irgend einem uns unbekannten Grunde es so ausgedrückt habe, so wird damit die Bibel überhaupt über den Haufen gestossen; denn dann kann Jeder mit gleichem Rechte dasselbe von jeder Stelle der Bibel behaupten, und alles Verkehrte und Schlechte, was menschliche Bosheit sich nur erdenken kann, wird dann auf Grund des Ansehns der Bibel vertheidigt und verübt werden dürfen. — Dagegen enthält meine Annahme nichts Gottloses; denn wenn auch Salomo, Esaias, Josua und Andere Propheten waren, so blieben sie doch auch Menschen, und alles Menschliche war ihnen nicht fremd. Ebenso wurde dem Noah nach seiner Fassungskraft offenbart, dass Gott das menschliche Geschlecht verderbe, weil er glaubte, dass die Welt ausserhalb Palästina unbewohnt sei, und die Propheten konnten ohne Verstoss gegen die Frömmigkeit nicht blos dergleichen, sondern noch viel wichtigere Dinge nicht kennen und haben sie

auch in Wahrheit nicht gekannt. Denn sie lehrten nichts Besonderes über die göttlichen Eigenschaften, sondern hegten die gewöhnlichen Meinungen über Gott, und danach wurden auch die Offenbarungen eingerichtet, wie ich jetzt mit vielen Stellen der Bibel belegen will.[26]) Der Leser kann daraus entnehmen, dass die Propheten nicht wegen der Grösse und Vortrefflichkeit ihres Verstandes, sondern wegen ihrer Frömmigkeit und Beständigkeit Lob und grosse Empfehlung verdienen.

Adam, dem Gott sich zuerst offenbarte, wusste nicht, dass Gott allgegenwärtig und allwissend ist; denn er verbarg sich vor Gott und suchte seine Sünde vor Gott, wie vor einem Menschen, zu entschuldigen. Gott offenbarte sich ihm auch nach seinen Begriffen als einen Solchen, der nicht überall ist, den Ort und die Sünde Adam's nicht kennt. Denn Adam hörte oder meinte Gott zu hören, wie er durch den Garten ging, ihn rief und suchte, und dann hat er in Anlass seiner Scham ihn gefragt, ob er von dem verbotenen Baum gegessen habe. Adam kannte sonach keine andere Eigenschaft von Gott, als dass er der Schöpfer aller Dinge gewesen. Auch dem Kain offenbarte sich Gott nach seiner Fassungskraft als einen Solchen, der die menschlichen Dinge nicht kennt; auch brauchte Kain keine höhere Kenntniss Gottes zu haben, um seine Sünde zu bereuen. Dem Laban offenbarte sich Gott als den Abraham's, weil Jener glaubte, dass jedes Volk seinen besonderen Gott habe. Man sehe Gen. XXXI. 29. Auch Abraham wusste nicht, dass Gott allgegenwärtig ist und alle Dinge vorausweiss; denn bei dem Hören des Spruchs gegen die Sodomiter bat er Gott, ihn nicht zu vollstrecken, bevor er nicht wüsste, dass Alle die Strafe verdient hätten; denn er sagt (Gen. XVIII. 24): „Vielleicht werden fünfzig Gerechte in jener Stadt gefunden." Und Gott selbst offenbarte es nicht anders, denn er sagt nach dem, wie Abraham zu hören meint: „Ich werde jetzt herabsteigen und sehen, ob sie nach der schweren Klage, die bei mir angebracht worden, gehandelt haben, und ich werde erfahren, wenn es sich nicht so verhält." Das göttliche Zeugniss für Abraham (Gen. XVIII. 18) betrifft auch nur seinen Gehorsam, und dass er sein Gesinde zum Gerechten und Guten anhielt; aber nicht, dass er eine höhere Erkenntniss von

Gott besessen. Auch Moses wusste nicht bestimmt, dass Gott allwissend ist, und dass alle menschlichen Handlungen nach seinem Rathschluss erfolgen. Denn obgleich Gott ihm gesagt hatte (Exod. III. 18), dass die Israeliten ihm gehorchen würden, so wurde er doch wieder zweifelhaft und erwiderte (Exod. IV. 1): „Wie aber, wenn sie mir nicht glauben und mir nicht gehorchen?“ Daher hat Gott selbst sich ihm als einen Solchen offenbart, der sich zu den menschlichen Dingen gleichgültig verhält und sie nicht kennt; denn er gab ihm zwei Zeichen und sagte (Exod. IV. 8): „Wenn sie dem ersten Zeichen nicht glauben wollten, so werden sie doch dem andern glauben, und wenn sie auch diesem nicht glauben sollten, so nimm dann Wasser aus dem Flusse“ u. s. w. Wer die Reden Mosis ohne Vorurtheil erwägt, wird sicher finden, dass er Gott für ein Wesen gehalten, was immer gewesen ist, was besteht und immer sein wird; deshalb nennt er ihn Jehova, welches Wort im Hebräischen die drei Zeitformen ausdrückt; aber von seiner Natur hat er sonst nur gelehrt, dass er barmherzig und gütig u. s. w. und höchst eifersüchtig sei, wie viele Stellen der Bücher Mosis ergeben. Er glaubte und lehrte endlich, dass dieses Wesen von allen anderen sich dadurch unterscheide, dass es durch kein Bild einer sichtbaren Sache bezeichnet werden könne, und zwar nicht wegen der Unmöglichkeit der Sache, sondern weil er wegen der Schwäche der Menschen von ihnen nicht geschaut werden könne; ferner, dass seine Macht eine besondere und einzige sei. Er gab zu, dass es Wesen gebe, welche (ohne Zweifel nach Anordnung und Geheiss Gottes) die Stelle Gottes verträten, d. h. Wesen, denen Gott das Ansehn, das Recht und die Macht zur Leitung der Völker und zu ihrer Fürsorge und Pflege gegeben; aber jenes Wesen, das sie verehren sollten, sei der höchste und erhabene Gott oder (um einen hebräischen Ausdruck zu gebrauchen) der Gott der Götter, und deshalb sagt er in dem Lobgesang des 2. Buch Mosis (XV. 11): „Wer unter den Göttern ist Dir gleich, Jehova?“ und Jetro sagt (Exod. XVIII. 11): „Jetzt weiss ich, dass Jehova grösser als alle Götter ist,“ d. h. endlich muss ich Moses zugestehen, dass Jehova grösser als alle Götter und von besonderer Macht ist. Dagegen ist es zweifelhaft, ob Moses von diesen Wesen,

welche Gottes Stelle vertreten, glaubte, dass Gott sie geschaffen habe; denn er sagt nichts über ihre Erschaffung und ihren Anfang, und er lehrt ausserdem, dass dieses Wesen, nämlich Gott, die sichtbare Welt aus dem Chaos in die Ordnung übergeführt habe (Gen. I. 2) und der Natur den Samen eingepflanzt, und dass es deshalb über Alles das höchste Recht und die höchste Gewalt habe, und dass es nach diesem höchsten Recht und Macht (Deut. X. 14, 15) sich allein die jüdische Nation ausgewählt habe und ein bestimmtes Land der Erde (Deut. IV. 20; XXXII. 8, 9), dagegen die übrigen Völker und Länder den anderen von ihm bestellten Göttern überlassen habe. Deshalb wurde er selbst der Gott Israels und der Gott Jerusalem's (2. Chronik XXXII. 19), die übrigen Götter aber die Götter der anderen Völker genannt. Deshalb glaubten auch die Juden, dass dieses Land, was Gott sich auserwählt, einen besonderen und von dem anderer Länder ganz verschiedenen Dienst Gottes verlange und den Dienst anderer Götter, wie er in anderen Ländern hergebracht sei, nicht vertragen könne. Deshalb glaubten die Völker, welche der assyrische König nach Judäa führte, sie würden von Löwen zerrissen werden, weil sie den Dienst Gottes in diesem Lande nicht kannten (2. Könige XVII. 25, 26). Deshalb sagte auch Jacob, wie Aben Hezra meint, seinen Söhnen, als er nach einem neuen Wohnsitz suchte, sie sollten sich auf einen neuen Dienst und fremde Götter gefasst machen, d. h. den Dienst der Götter des Landes, wo sie damals waren, verlassen (Gen. XXXV. 2, 3). Auch David sagte dem Saul, als er wegen dessen Verfolgung das Vaterland verlassen musste, dass er von dem Erbtheil Gottes vertrieben und zur Verehrung anderer Götter gesandt werde (1. Sam. XXVI. 19). Endlich glaubte er, dass dieses Wesen oder Gott seinen Wohnsitz im Himmel habe (Deut. XXXIII. 27), welche Meinung unter den Heiden sehr verbreitet war.

Betrachtet man nun die dem Moses geschehenen Offenbarungen, so zeigt sich, dass sie diesen Meinungen angepasst sind. Da er glaubte, Gottes Wesen sei solchen Zuständen unterworfen, wie dem Mitleiden, der Güte u. s. w., so hat sich Gott ihm auch nach dieser Meinung und in diesen Zuständen offenbart (Exod. XXXIV. 6, 7,

wo erzählt wird, wie Gott Moses erschienen ist, und von den Zehn Geboten v. 4, 5). Ferner heisst es XXXIII. 18, Moses habe Gott gebeten, dass er ihn sehen dürfe; allein da Moses, wie erwähnt, keine sinnliche Vorstellung von Gott bei sich hatte bilden können, und Gott, wie ich gezeigt habe, sich den Propheten nur nach dem Zustande ihrer Einbildungskraft offenbart hat, so erschien ihm Gott auch in keiner Gestalt, und ich meine deshalb, weil dies nach der Einbildungskraft des Moses nicht anging. Denn andere Propheten bezeugen, dass sie Gott gesehen haben; so Esaias, Ezechiel, Daniel u. s. w. Deshalb antwortete Gott dem Moses: „Du wirst mein Antlitz nicht sehen können," und da Moses Gott für sichtbar hielt und meinte, dies widerspreche seiner göttlichen Natur nicht, denn sonst hätte er es sich nicht erbeten, so fügt Gott hinzu: „weil Niemand mich schauen und leben wird." Gott giebt also einen Grund an, der den Ansichten des Moses entspricht; er sagt nicht, dass dies seiner göttlichen Natur widersprechend sei, wie es in Wahrheit ist, sondern es sei nur wegen der menschlichen Schwäche nicht ausführbar. — Als dann Gott dem Moses offenbarte, dass die Israeliten wegen der Anbetung des Kalbes den übrigen Völkern gleich gemacht worden, sagt er XXXIII. 2, 3, er wolle einen Engel schicken, d. h. ein Wesen, was an Stelle des Höchsten für die Israeliten sorgen werde, und er selbst wolle nicht mehr unter ihnen sein. Damit blieb für Moses Nichts, woraus hervorging, dass die Israeliten Gott lieber waren als die übrigen Völker, welche Gott auch der Sorge anderer Wesen oder Engel übergeben hatte, wie aus v. 16 desselben Kapitels erhellt. Endlich offenbarte sich Gott, weil Moses glaubte, dass er im Himmel wohne, demselben so, als wenn er von dem Himmel auf den Berg herabsteige, und Moses stieg selbst zur Anrede Gottes auf den Berg, was nicht nöthig gewesen wäre, wenn er Gott sich hätte überall als gleich zugänglich vorstellen können. Die Israeliten wussten beinah nichts von Gott, obgleich er sich dem Moses offenbart hat; dies zeigte sich, als sie nach wenig Tagen seine Ehre und seinen Dienst auf ein Kalb übertrugen und es für jene Götter hielten, durch welche sie aus Aegypten geführt wurden. Auch ist es nicht glaublich, dass Menschen, welche an den Aberglauben der Aegypter gewöhnt

waren, in ihrer Rohheit und gebeugt durch eine harte Sklaverei, etwas Gesundes von Gott gewusst haben, und dass Moses ihnen mehr als den Lebenswandel gelehrt habe, wobei er aber nicht als Philosoph von der Freiheit des Willens ausging, sondern als Gesetzgeber durch die Strenge des Gesetzes sie zu einem guten Lebenswandel nöthigte.[27]) Deshalb war für sie ein guter Lebenswandel oder ein wahres Leben und die Anbetung und Liebe zu Gott mehr ein Joch als eine wahre Freiheit und Gnade und Geschenk Gottes; er hiess sie Gott lieben und seine Gesetze befolgen, damit sie Gott für die erhaltenen Wohlthaten (nämlich für die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei) Dank abstatteten, und er erschreckt sie durch Drohungen, wenn sie diese Gebote übertreten sollten; dagegen versprach er ihnen viel Gutes, wenn sie sie befolgen würden. So behandelte er sie ebenso, wie es die Eltern mit ihren noch unverständigen Kindern zu machen pflegen, und es ist klar, dass sie die Vortrefflichkeit der Tugend und die wahre Seligkeit nicht kannten.

Jonas meinte dem Anblick Gottes sich entziehen zu können; daher scheint auch er geglaubt zu haben, dass Gott die Sorge für andere Länder, ausser Juda, anderen Mächten, die er als Stellvertreter gesetzt, übergeben habe. Im Alten Testament hat Niemand vernünftiger als Salomo über Gott gesprochen, der im natürlichen Licht alle seine Zeitgenossen übertraf. Deshalb stellte er sich über das Gesetz; denn es ist nur Denen gegeben, die der Vernunft und der Zeugnisse der natürlichen Einsicht entbehren; er achtete alle Gesetze, die den König betrafen und hauptsächlich aus dreien bestanden, gering (Deut. XVII. 16, 17); ja er übertrat sie, worin er jedoch irrte und sich eines Philosophen nicht würdig benahm, indem er sich den Lüsten überliess; er lehrte, dass alle Glücksgüter der Sterblichen eitel seien (Prediger Salomo), und dass die Menschen nichts Besseres als ihren Verstand hätten, und dass die Thorheit ihre härteste Strafe sei (Sprüchw. XVI. 23).

Ich muss jedoch zu den Propheten zurückkehren und deren abweichende Ansichten darlegen. Die Rabbiner, welche uns die noch vorhandenen Bücher der Propheten hinterlassen haben (wie in der Abhandlung von S a b b a t u s I. Blatt 13 S. 2 erzählt wird), haben die Aussprüche des

Ezechiel so im Widerspruch mit denen des Moses gefunden, dass sie schwankten, ob sie die Bücher Jenes unter die kanonischen mit aufnehmen sollten; sie hätten sie ganz unterschlagen, wenn nicht ein gewisser Ananias aus eigenem Antriebe ihre Auslegung begonnen gehabt hätte. Sie sagen, dies sei mit grosser Mühe und mit Eifer von ihm geschehen, aber das Nähere geben sie nicht an, ob er nämlich etwa einen Kommentar geschrieben, der wieder verloren gegangen, oder ob er die eigenen Worte und Reden des Ezechiel dreist geändert und in seinem Sinne zurechtgelegt habe. Mag nun geschehen sein, was da wolle, so scheint zweifellos Kap. 18 nicht mit Exod. XXXIV. 7 und mit Jerem. XXXII. 18 übereinzustimmen. Samuel glaubte, dass Gott nie einen seiner früheren Beschlüsse bereue (1. Sam. XV. 29), denn er sagte zu Saul, der seine Sünden bereute und zu Gott beten und seine Verzeihung erbitten wollte: „Gott werde seinen Beschluss in Betreff seiner nicht ändern.“ Dagegen wurde dem Jeremias offenbart (XVIII. 8, 10), dass Gott, wenn er etwas Uebles oder etwas Gutes über ein Volk verhängt habe, es dann bereue, wenn die Menschen nachher sich bessern oder verschlechtern. Dagegen lehrte Joel, dass Gott nur das Ueble bereue (Joel II. 13). Endlich ergiebt sich aus Gen. IV. 7 deutlich, dass der Mensch die Versuchungen zur Sünde überwinden und gut handeln kann; denn dies wird Kain gesagt, der doch, wie aus der Bibel und aus Josephus erhellt, sie nie überwunden hat. Dasselbe ergiebt sich aufs Klarste aus dem oben genannten Kapitel im Jeremias; denn es heisst, Gott bereue einen auf Strafe oder Wohlthat der Menschen gerichteten Beschluss, wenn die Menschen ihren Lebenswandel und ihre Sitten ändern wollen. Dagegen sagt Paulus ganz offenbar, dass die Menschen keine Gewalt über die Versuchungen des Fleisches haben, soweit nicht Gott sie besonders auserwählt und begnadigt habe (Brief an die Römer IX. 10); und wenn er III. 5 und VI. 19 Gott die Gerechtigkeit zutheilt, so beruhigt er sich damit, dass er hier in menshlicher Weise und wegen der Schwäche des Fleisches so spreche.

Aus alledem erhellt also zur Genüge, dass, wie ich behauptet, Gott seine Offenbarungen der Fassung und den Meinungen der Propheten anbequemt hat, und dass die

Propheten Dinge, welche die blosse Spekulation und nicht die Liebe und den Lebenswandel betrafen, nicht zu wissen brauchten und auch wirklich nicht gewusst, sondern das Entgegengesetzte gemeint haben. Es kann deshalb durchaus keine Belehrung über natürliche und geistige Gegenstände von ihnen geholt werden, und daraus folgt, dass wir den Propheten nur so weit zu glauben schuldig sind, als es den Zweck und das Wesen der Offenbarung betrifft; im Uebrigen ist das Glauben in Jedes Belieben gestellt.[28]) So lehrt uns z. B. die Offenbarung an Kain nur, dass Gott ihn zu einem wahren Leben ermahnt habe; denn das ist die Absicht und das Wesen dieser Offenbarung, aber nicht eine Belehrung über die Willensfreiheit und philosophische Fragen. Wenn also auch in den Worten dieser Ermahnung und ihren Gründen die Willensfreiheit auf das Klarste enthalten ist, so dürfen wir doch das Gegentheil annehmen, da jene Worte und Gründe nur der Fassungskraft des Kain angepasst worden sind. So will auch die Offenbarung von Micha nur sagen, dass Gott dem Micha den wahren Ausgang der Schlacht des Achab gegen Aram offenbart habe, und deshalb brauchen wir auch nur dies zu glauben; was sonst darin enthalten ist über den wahren und falschen Geist Gottes und über das zu beiden Seiten Gottes stehende Heer des Himmels und die anderen Nebenumstände, Alles dies geht uns nichts an, und Jeder mag davon glauben, was mit seinen Einsichten sich verträgt. Dasselbe gilt von den Gründen, mit denen Gott dem Hiob seine Macht über Alles darlegt, wenn es nämlich wahr ist, dass hier eine Offenbarung vorliegt, und dass der Verfasser nur erzählt und nicht, wie Einige meinen, seine eigenen Gedanken vorgetragen hat. Auch diese Gründe sind nur auf die Fassungskraft Hiob's und für seine Ueberzeugung eingerichtet, aber sie sind nicht allgemein für Jedermanns Ueberzeugung gültig. Dies gilt auch für die Gründe Christi, mit denen er die Pharisäer der Hartnäckigkeit und Unwissenheit überführt und seine Jünger zum wahren Leben ermahnt; sie sind den Meinungen und Grundsätzen der Einzelnen anbequemt. Wenn er z. B. den Pharisäern sagt (Matth. XII. 26): „Und wenn der Satan den Satan vertreibt, so ist er in sich selbst gespalten, und wie kann dann sein Reich bestehen?“ so wollte er die Pharisäer

nur mit ihren eigenen Lehren schlagen, aber nicht lehren, dass es böse Geister und ein Reich solcher gebe. Wenn er seinen Jüngern sagt (Matth. XVIII. 10): „Sorget, dass Ihr Keinen dieser Kleinen verachtet, denn ich sage Euch, ihre Engel u. s. w.," so will er nur sie ermahnen, nicht stolz zu sein und Niemand zu verachten; aber nichts weiter, was sonst in seinen Gründen enthalten ist, die er mehr zur besseren Ueberzeugung der Jünger herbeinimmt. Dasselbe gilt unbedingt von den Ausführungen und Zeichen der Apostel; ich brauche dies nicht weiter darzulegen, denn ich würde nicht zu Ende kommen, wollte ich alle Stellen der Bibel beibringen, die nur für Menschen und ihre Fassungskraft eingerichtet sind, und die nur zum grossen Schaden der Philosophie als göttliche Lehren vertheidigt werden können; es genügt, einige allbekannte erwähnt zu haben; die übrigen kann der eifrige Leser selbst erwägen.

Wenn nun auch das, was ich hier über die Propheten und die Weissagung gesagt habe, vorzugsweise zu meiner Aufgabe, die Philosophie von der Religion zu trennen, gehört, so dürfte es doch, da ich die Frage im Allgemeinen behandelt habe, auch zweckmässig sein, zu untersuchen, ob die prophetische Gabe den Juden allein beigewohnt hat, oder ob sie ein Gemeingut aller Völker ist, und was von der Berufung der Juden zu halten ist. Dies wird den Inhalt des folgenden Kapitels bilden.

Drittes Kapitel.

Ueber die Berufung der Juden, und ob die prophetische Gabe ihnen allein eigen gewesen.

Das wahre Glück und die wahre Seligkeit eines Jeden besteht nur in dem Genuss des Guten, aber nicht in dem Ruhme, dass er es allein und mit Ausschluss der Anderen geniesse. Denn wer sich deshalb für glücklicher hält, weil nur er und nicht auch die Uebrigen sich wohl befinden, oder weil er glücklicher als die Anderen ist, der

kennt das wahre Glück und die wahre Seligkeit nicht, und die Fröhlichkeit, deren er geniesst, ist nur eine kindische, die blos aus Neid und Bosheit entspringt. So besteht z. B. das wahre Glück und die Seligkeit des Menschen nur in der Weisheit und Erkenntniss der Wahrheit, aber nicht darin, dass er hierbei den Anderen überlegen sei, oder dass Diese der wahren Kenntniss entbehren; dies kann seine Weisheit, d. h. sein wahres Glück durchaus nicht vermehren. Wer deshalb daran sich erfreut, ist neidisch und boshaft und kennt weder die wahre Weisheit noch die Ruhe des wahren Lebens.[29]) Wenn deshalb die Bibel, um die Juden zum Gehorsam des Gesetzes zu ermahnen, sagt, dass Gott sie vor anderen Völkern sich erwählt habe (Deut. X. 15); dass er ihnen nahe sei und den Uebrigen nicht so (Deut. IV. 4, 7); dass er nur ihnen gute Gesetze gegeben (ebendaselbst 8) und nur ihnen, mit Zurücksetzung der Uebrigen, sich offenbart habe (daselbst 32) u. s. w., so spricht sie nur ihrer Fassungskraft gemäss, da die Juden, wie in dem vorgehenden Kapitel gezeigt worden und Moses bezeugt (Deut. IX. 6, 7), die wahre Seligkeit nicht kannten. Denn sie wären fürwahr nicht weniger glücklich gewesen, wenn Gott Alle in gleicher Weise zum Heil berufen hätte, und Gott würde ihnen deshalb nicht weniger günstig gewesen sein, wenn er auch den Anderen ebenso nahe gewesen wäre, und ihre Gesetze würden nicht weniger gerecht und sie selbst nicht weniger weise gewesen sein, wenn jene auch Allen gegeben worden wären, und die Wunder Gottes würden seine Macht nicht weniger dargelegt haben, wenn sie auch anderer Völker wegen geschehen wären, und die Juden wären nicht weniger verpflichtet zur Verehrung Gottes gewesen, wenn Gott alle diese Gaben an Alle gleich ausgetheilt hätte. Wenn aber Gott dem Salomo sagt (1. Kön. III. 12), dass Niemand nach ihm wieder so weise wie er sein werde, so scheint dies nur eine Redensart für die Bezeichnung seiner ausserordentlichen Weisheit gewesen zu sein; und sei es, was es wolle, so kann man nicht glauben, dass Gott zur Vermehrung von Salomo's Glück ihm versprochen habe, später Niemand mehr solche Weisheit zuzutheilen; denn dies hätte die Einsicht Salomo's nicht vermehrt, und ein kluger König würde für ein so grosses Geschenk nicht weniger gedankt haben,

auch wenn Gott gesagt, dass er Alle mit gleicher Weisheit beschenken werde.

Wenn ich nun auch annehme, dass Moses in den erwähnten Stellen seiner Bücher nach der Fassungskraft der Juden gesprochen habe, so will ich doch nicht bestreiten, dass Gott die Gesetze Mosis nur ihnen allein gegeben hat, und dass er nur zu ihnen gesprochen hat, und dass die Juden so viel Wunderbares wie kein anderes Volk erfahren haben.[80]) Ich will nur sagen, dass Moses in dieser Weise und durch solche Gründe die Juden überzeugen wollte, um sie nach ihrer geringen Fassungskraft mehr der Verehrung Gottes zuzuwenden; auch habe ich damit zeigen wollen, dass die Juden nicht durch Wissenschaft noch Frömmigkeit, sondern durch etwas ganz Anderes die übrigen Völker übertroffen haben, oder dass, wie die Bibel in ihrer Weise sagt, die Juden nicht vor den Anderen zum wahren Leben und erhabenen Wissenschaften ausgewählt worden, obgleich sie oft dazu ermahnt worden sind, sondern zu einem ganz andern Zwecke. Welcher dies gewesen, werde ich hier der Ordnung nach darlegen.

Ehe ich indess hiermit beginne, will ich mit Wenigem erklären, was ich unter der Regierung Gottes, unter dem äusseren und innerlichen Beistand Gottes, unter der Auserwählung Gottes und endlich unter Schicksal im Folgenden verstehe.

Unter Gottes Regierung verstehe ich die feste und unveränderliche Ordnung der Natur, oder die Verkettung der natürlichen Dinge; denn ich habe schon oben gesagt und an einem andern Orte gezeigt,[81]) dass die allgemeinen Naturgesetze, nach denen Alles geschieht und sich bestimmt, nur die ewigen Beschlüsse Gottes sind, welche immer die ewige Wahrheit und Nothwendigkeit einschliessen. Es ist daher dasselbe, ob ich sage, Alles geschieht nach den Gesetzen der Natur, oder Alles ordnet sich nach dem Beschluss und der Leitung Gottes. Ferner ist die Macht aller natürlichen Dinge nur die Macht Gottes, durch die allein Alles geschieht und bestimmt wird; daraus folgt, dass Alles, was der Mensch, der ja selbst nur ein Theil der Natur ist, zu seiner Unterstützung und Erhaltung thut, oder Alles, was die Natur ohne sein Zuthun ihm bietet, ihm Alles nur von der göttlichen Macht

zukommt; sei es, dass sie durch die Natur des Menschen oder durch die Dinge ausserhalb des Menschen wirkt. Man kann deshalb mit Recht Alles, was die menschliche Natur nach ihrer Macht zu ihrer Erhaltung vermag, die innere Hülfe Gottes, und Alles, was sonst aus der Macht äusserer Ursachen ihm Nützliches zufällt, die äussere Hülfe Gottes nennen. Hieraus ergiebt sich auch, was unter der Erwählung Gottes zu verstehen ist. Denn da Jedermann nur handelt, wie es die vorherbestimmte Ordnung der Natur mit sich bringt, d. h. nach Gottes ewigem Rathschluss und Leitung, so folgt, dass Jedermann sich nur die Lebensweise wählen und das bewirken kann, wozu Gott ihn besonders beruft, und wie er ihn vor Anderen zu diesem Werke und zu dieser Lebensweise ausgewählt hat. Endlich verstehe ich unter Schicksal nur die Regierung Gottes, soweit sie durch äussere und unerwartete Ursachen die menschlichen Angelegenheiten bestimmt. Dies vorausgeschickt, kehre ich zu meiner Aufgabe zurück und untersuche, weshalb das jüdische Volk das von Gott erwählte genannt worden ist. Dies wird sich folgendermassen zeigen lassen:

Alles, was man rechtlicher Weise begehrt, bezieht sich wesentlich auf Dreierlei; 1) die Dinge aus ihren obersten Ursachen zu erkennen, 2) die Leidenschaften zu bändigen oder die Tugend sich zur Gewohnheit zu machen, und 3) sicher und gesund zu leben. Die Mittel für die beiden ersten Ziele, die als die nächsten und wirksamsten Ursachen gelten können, bietet die menschliche Natur selbst; ihr Erwerb hängt deshalb wesentlich nur von unserer Macht oder nur von den Gesetzen der menschlichen Natur ab, und deshalb müssen diese Güter nicht als die besonderen eines Volkes, sondern als die gemeinsamen des menschlichen Geschlechts angesehen werden; man müsste denn sich einbilden, dass die Natur ehedem verschiedene Gattungen von Menschen hervorgebracht habe. Dagegen beruhen die Mittel für ein sicheres Leben und die Bewahrung der Gesundheit vorzugsweise auf äusseren Dingen, und man nennt sie deshalb Gaben des Glücks, da sie hauptsächlich von dem uns unbekannten Gange der äusseren Ursachen abhängen, und ein Dummer daher hierin ebenso viel Glück oder Unglück wie ein Kluger haben kann. Dennoch vermag die menschliche Fürsorge

und Wachsamkeit viel für die Schonung des Lebens und für den Schutz gegen den Schaden von anderen Menschen und Thieren. Kein besseres Mittel lehrt in dieser Beziehung die Vernunft und die Erfahrung, als eine Gesellschaft mit festen Gesetzen zu bilden, einen bestimmten Landstrich einzunehmen und alle Kraft für die Gesellschaft, gleich wie für einen Körper, zu verwenden. Denn zur Bildung und Erhaltung solcher Gesellschaft gehört keine geringe Klugheit und Wachsamkeit; deshalb wird eine solche Gesellschaft sicherer, beständiger und den Unfällen des Schicksals weniger ausgesetzt sein, wenn sie vorzüglich von klugen und wachsamen Männern gegründet und regiert wird, während eine, die nur aus ungebildeten Menschen besteht, grösstentheils vom Glück abhängt und weniger Bestand hat. [32]) Dauert sie doch länger, so dankt sie dies nicht ihrer, sondern fremder Leitung, und wenn sie grosse Gefahren überwindet, und ihre Angelegenheiten gut gehen, so muss sie Gottes Regierung bewundern und anbeten, insofern dann Gott durch verborgene äussere Ursachen, und nicht insofern er durch die Natur der Seele der Menschen wirkt; denn dann begegnet ihr etwas ganz Unerwartetes gegen die Regel, was in Wahrheit als ein Wunder gelten kann. [33])

Die Völker unterscheiden sich daher nur durch die Art ihrer Verbindung und Gesetze, unter denen sie leben und regiert werden, und das jüdische Volk ist deshalb nicht wegen seiner Einsicht oder Seelenruhe vor Anderen von Gott auserwählt worden, sondern wegen seiner Verfassung und des Glückes, dass es eine Herrschaft gewonnen und viele Jahre behalten hat. Die Bibel selbst ergiebt dies auf das Deutlichste. Schon ein leichtes Durchgehen derselben zeigt, dass die Juden die anderen Völker nur darin übertrafen, dass sie die zur Sicherheit des Lebens nöthigen Dinge glücklich vollbracht, grosse Gefahren überstanden haben und dies hauptsächlich dem äusseren Beistande Gottes verdankten, während im Uebrigen sie den Anderen gleich waren, und Gott Allen gleich gnädig und gewogen war.

Was nämlich den Verstand anlangt, so erhellt nach dem in dem vorigen Kapitel Dargelegten, dass sie über Gott und die Natur nur sehr gewöhnliche Begriffe gehabt haben; deshalb waren sie rücksichtlich des Verstandes

von Gott nicht bevorzugt und ebenso wenig rücksichtlich der Tugend und des wahren Lebens; denn auch darin standen sie den übrigen Völkern gleich, und nur sehr Wenige waren auserlesen. Deshalb bestand deren Erwählung und Berufung nur in dem zeitlichen Glück der Herrschaft und der Vortheile, und ich wüsste nicht, dass Gott den Erzvätern und ihren Nachfolgern etwas Weiteres verheissen hätte; vielmehr werden ihnen selbst in Mosis Gesetz für ihren Gehorsam nur die glückliche Fortdauer ihrer Herrschaft und die sonstigen Genüsse des Lebens verheissen, und dagegen der Untergang des Reiches und die schwersten Uebel angedroht, wenn sie ungehorsam werden und das Uebereinkommen brechen sollten. Das ist auch nichts Wunderbares; denn der ganze Zweck der Gemeinschaft und des Staates ist, wie das Obige ergiebt und später ausführlicher gezeigt werden wird, die Sicherheit und Bequemlichkeit des Lebens; ein Staat kann aber nur mit Gesetzen bestehen, denen Jeder unterworfen ist; und wollten alle Glieder einer Gemeinschaft den Gesetzen Lebewohl sagen, so würden sie damit die Gemeinschaft auflösen und den Staat zerstören.

Gott konnte also der Gemeinschaft der Juden für ihre treue Beobachtung der Gesetze nur ein sicheres und bequemes Leben verheissen, und umgekehrt konnte er ihnen als Strafe ihres Ungehorsams nur den Untergang des Reichs und die daraus folgenden Uebel neben denen voraussagen, die sie aus dem Untergange ihres besondern Staats noch besonders treffen würden, worüber ich hier nicht ausführlicher zu sprechen brauche. Nur das Eine bemerke ich, dass die Gesetze des Alten Testaments blos den Juden offenbart und gegeben worden sind; denn da Gott sie zur Begründung einer besondern Gemeinschaft und Staates sich auserwählt, so mussten sie nothwendig auch besondere Gesetze haben; ob aber Gott auch andern Völkern besondere Gesetze gegeben und deren Gesetzgebern sich prophetisch offenbart habe, nämlich unter den Eigenschaften, unter denen sie sich Gott vorzustellen pflegten, dies kann ich nicht sicher behaupten. Indess erhellt aus der Bibel, dass auch andere Völker durch Gottes äussere Leitung ein besonderes Reich mit besondern Gesetzen gehabt haben, und ich kann dafür zwei Stellen aus derselben beibringen. In Gen. XIV. 18, 19, 20

wird erzählt, dass Melchisedek, König von Jerusalem, ein Hoherpriester Gottes gewesen, und dass er den Abraham gesegnet habe, wie dies der Hohepriester konnte (Num. VI. 23), und endlich, dass Abraham, der Liebling Gottes, den zehnten Theil der Beute dem Hohenpriester Gottes gegeben habe. Dies Alles zeigt, dass Gott, schon ehe er das Israelitische Volk vereinigte, Könige und Hohepriester in Jerusalem eingesetzt hat[34]) und ihnen Gebräuche und Gesetze gegeben hat; nur steht es nicht fest, ob es, wie gesagt, prophetisch geschehen ist; doch bin ich wenigstens überzeugt, dass Abraham während seines dortigen Aufenthalts nach diesen Gesetzen gelebt hat, denn Abraham erhielt keine besondern Gebräuche von Gott vorgeschrieben, und doch heisst es Gen. XXVI. 5, dass Abraham den Gottesdienst, die Gebote, Einrichtungen und Gesetze Gottes, was ohne Zweifel die des Melchisedek gewesen sind, befolgt habe. Malachias macht I. 10, 11 den Juden die Vorhaltung: „Wer unter Euch schliesst die Pforten (d. h. meines Tempels), damit das Feuer nicht vergeblich auf meinen Altar gebracht werde; an Euch habe ich keinen Gefallen u. s. w. Denn vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ist mein Name gross unter den Völkern, und überall werden mir Weihrauch und reine Geschenke gespendet; denn mein Name ist gross unter den Völkern, sagt Gott der Heerschaaren.“ Mit diesen Worten, die, wenn man ihnen nicht Gewalt anthun will, nur die gegenwärtige Zeit bezeichnen, ist genügend bezeugt, dass die Juden zu jener Zeit von Gott nicht mehr als andere Völker geliebt wurden, ja, dass Gott damals andern Völkern durch Wunder bekannter gewesen als den Juden, welche damals ohne Wunder das Reich zum Theil wieder erlangt hatten, und dass die Völker damals Gott wohlgefällige Gebräuche und Sitten gehabt haben. Ich lasse indess dies bei Seite, da zu meinem Zweck der Beweis genügt, dass die Erwählung der Juden sich nur auf das zeitliche Glück des Körpers und die Freiheit bezogen hat, oder auf das Reich und die Mittel und Wege, wodurch sie es erlangt, und folglich auch auf die Gesetze, soweit sie zur Befestigung dieses besondern Reiches nothwendig waren, und auf die Art ihrer Offenbarung. Dagegen sind sie im Uebrigen und in dem, was die wahre Glückseligkeit des Menschen ausmacht, den Andern gleich

gewesen. Wenn es deshalb in der Bibel (Deut. IV. 7) heisst, dass keinem Volke seine Götter so nahe gewesen, wie den Juden Gott, so ist dies nur von ihrem Staate und von jener Zeit, wo ihnen so viel Wunder begegneten, zu verstehen; denn in Bezug auf Einsicht und Tugend, d. h. in Bezug auf Seligkeit, ist Gott, wie gesagt und durch die Vernunft selbst bewiesen worden, Allen gleich gnädig, wie auch aus der Bibel selbst genügend erhellt; denn es sagt der Psalmist (Psalm. CXLV. 18): „Gott ist Allen nahe, die ihn rufen und Allen, die ihn wahrhaft rufen.“ Derselbe sagt daselbst v. 9: „Gott ist Allen liebevoll, und seine Barmherzigkeit besteht für Alles, was er gemacht hat.“ Auch heisst es im Psalm. XXXIII. 15 deutlich, dass Gott Allen den gleichen Verstand gegeben habe; die Worte sind: „er bildet auf gleiche Weise ihr Herz.“ Das Herz galt nämlich bei den Juden für den Sitz der Seele und des Verstandes, wie Allen bekannt sein wird.

Ferner erhellt aus Hiob XXVIII. 28, dass Gott dem ganzen Menschengeschlecht das Gesetz gegeben habe, ihn zu verehren und sich der schlechten Werke zu enthalten, d. h. Gutes zu thun, und deshalb war Hiob, obgleich ein Heide, von Allen Gott der Liebste, da er Alle an Frömmigkeit und Religion übertraf. — Ferner erhellt deutlich aus Jonas IV. 2, dass Gott nicht blos für die Juden, sondern für Alle gnädig, barmherzig, langmüthig und voller Liebe ist und das Unglück bemitleidet. Denn Jonas sagt: „deshalb hatte ich vorher beschlossen, nach Tharsus zu fliehn, weil ich wusste (nämlich aus den Worten Mosis in Exod. XXXIV. 6), dass Du, mein Gott, gnädig, barmherzig u. s. w. bist“ und deshalb werde er auch den Heiden in Ninive vergeben. Es ergiebt sich hieraus, da Gott Allen gleich gewogen ist, und die Juden nur in Beziehung auf ihre Gemeinschaft und ihren Staat von Gott auserwählt worden, dass der einzelne Jude ausserhalb dieser Gemeinschaft und dieses Staats, für sich betrachtet, keine Gabe von Gott vor den Andern empfangen hat, und dass kein Unterschied zwischen ihm und den Heiden besteht. Ist es daher richtig, dass Gott Allen in gleicher Weise gütig und barmherzig ist, und dass das Amt der Propheten war, nicht die besondern Gesetze des Landes, sondern die wahre Tugend zu lehren und die Menschen

dazu zu ermahnen, so haben offenbar alle Völker ihre Propheten gehabt, und die prophetische Gabe war keine den Juden eigenthümliche.[35]) Dieses bestätigen auch in Wahrheit die weltliche wie die heilige Geschichte. Wenn auch aus der heiligen Geschichte des Alten Testaments nicht erhellt, dass die andern Völker so viel Propheten wie die Juden gehabt haben, ja, dass Gott keinen Heiden ausdrücklich als Propheten den Völkern gesandt hat, so macht dies nichts aus, da die Juden nur für die Aufzeichnung ihrer Ereignisse, aber nicht derer andrer Völker sorgten. Es genügt, dass nach dem Alten Testament Heiden und Unbeschnittene, wie Noah, Chanoch, Abimelech, Bileam u. s. w., prophezeit haben, und dass die jüdischen Propheten von Gott nicht blos ihrem Volke, sondern auch vielen andern Völkern gesandt worden sind; denn Ezechiel hat allen damals bekannten Völkern prophezeit; Hobadias, so viel wir wissen, nur den Idumäern, und Jonas war vorzüglich der Prophet für die Bewohner Ninive's. Esaias beklagt nicht blos das Elend der Juden und weissagt und besingt nicht blos ihre Rückkehr, sondern auch die anderer Völker; denn er sagt XVI. 9: „deshalb werde ich mit Thränen Jazerem beklagen", und XIX. sagt er erst das Unglück der Aegypter und nachher ihre Wiederbefreiung voraus. Man sehe XIX. 19, 20, 21, 25; nämlich Gott werde ihnen einen Retter senden, der sie befreien wird, und Gott werde ihnen bekannt werden, und die Aegypter würden zuletzt Gott mit Opfern und Geschenken verehren. Zuletzt nennt er dieses Volk: „das gesegnete ägyptische Volk Gottes", Aussprüche, die wohl zu beachten sind. Auch Jeremias heisst nicht der Prophet der Juden, sondern nur der Prophet der Völker (Jerem. I. 5), wo er in seinen Weissagungen das Unglück der Völker beweint und ihre Wiederherstellung verkündet; denn er sagt XLVIII. 31 über die Moabiter: „deshalb werde ich über Moab jubeln, und ich schreie auf für ganz Moab, so laut wie eine Pauke"; und endlich weissagt er ihre Wiederherstellung und auch die der Aegypter, Ammoniter und Elamiter. Unzweifelhaft haben daher andere Völker, wie die Juden, ihre Propheten gehabt, die ihnen und den Juden weissagten. Wenn auch die Bibel nur des einen Bileam erwähnt, dem die Zukunft der Juden und anderen Völkern offenbart worden, so ist es doch nicht

glaublich, dass Bileam blos bei dieser Gelegenheit geweissagt habe; denn es ergiebt sich aus der ganzen Erzählung auf das Deutlichste, dass er schon lange vorher geweissagt und durch göttliche Gaben geglänzt hat. Denn als Balak ihn zu sich kommen heisst, sagt er (Num. XXII. 6): „weil ich weiss, dass der, den Du segnest, gesegnet, und der, den Du verfluchst, verflucht ist.“ Deshalb hatte er dieselbe Kraft, die Gott Abraham gegeben hatte (Gen. XII. 3). Dann antwortet Balam, der an die Weissagungen gewöhnt war, den Abgesandten, sie sollten bei ihm bleiben, bis Gott ihm seinen Willen offenbart haben werde. Bei dem Weissagen, d. h. bei der Verkündung des wahren Willens Gottes, pflegte er von sich zu sagen: „Das Wort dessen, der die Worte Gottes hört, der das Wissen (oder die Gedanken oder das Voraussehn) des Höchsten kennt, der die Erscheinung des Allmächtigen sieht, niederfallend und mit verdeckten Augen.“ Zuletzt beginnt er, nachdem er die Juden im Auftrage Gottes gesegnet hat, den andern Völkern, wie gewöhnlich, zu weissagen und ihnen das Zukünftige vorauszusagen. Dies Alles lehrt zur Genüge, dass er immer ein Prophet gewesen ist, und dass er, was hier noch erheblich ist, das gehabt, was die Propheten vorzüglich von der Wahrheit ihrer Weissagungen überzeugte, nämlich eine nur dem Gerechten und Guten zugewendete Seele. Denn er segnete und fluchte nicht, wen er wollte, wie Balak meinte, sondern nur die, die Gott gesegnet oder verflucht haben wollte, und er antwortete deshalb Balak: „Wenn mir auch Balak so viel Silber und Goldes gäbe, dass ich sein Haus damit füllen könnte, so kann ich doch das Gebot Gottes nicht überschreiten und nicht nach Belieben das Gute und das Böse thun; ich werde sprechen, was Gott spricht.“ Wenn Gott ihm auf der Reise zürnte, so geschah dies auch dem Moses so, als er im Auftrage Gottes nach Aegypten reiste (Exod. IV. 24); und wenn er Geld für seine Weissagungen nahm, so that dies auch Samuel (1. Samuel IX. 7, 8), und wenn er wo gesündigt hat (2. Brief Petri II. 15, 16 und Judae 11), „so ist Niemand so gerecht, dass er immer gut handelt und niemals sündigt“ (Predig. Salom. VII. 21). Auch müssen seine Reden immer viel bei Gott gegolten haben, und seine Macht, zu verfluchen, war sicherlich gross, da es so oft in der Bibel vorkommt, wenn die

Barmherzigkeit Gottes gegen die Israeliten nachgewiesen werden soll, dass Gott den Bileam nicht hat hören wollen, und dass er dessen Fluch in Segen verwandelt habe (Deut. XXIII. 5, Josua XXIV. 10, Nehem. XIII. 2). Er war daher unzweifelhaft Gott sehr angenehm; denn die Reden und Verwünschungen der Gottlosen rühren Gott nicht. War Bileam daher ein wahrer Prophet, den Josua (XIII. 22) einen „göttlichen“ oder „Wahrsager“ (*augur*) nennt, so erhellt, dass dieser Name auch im guten Sinne gebraucht wurde, und dass Die, welche die Heiden so nannten, wahre Propheten gewesen sind, und dass Die, welche die Bibel häufig anklagt und verurtheilt, falsche Propheten gewesen sind, die die Völker ebenso, wie die falschen Propheten die Juden, betrogen, wie auch aus andern Stellen der Bibel sich ergiebt.

Ich nehme daraus ab, dass die Gabe der Weissagung keine Eigenthümlichkeit der Juden gewesen, sondern allen Völkern zugekommen ist. Die Pharisäer behaupten allerdings eifrig das Gegentheil, und dass die übrigen Völker nur aus einer, ich weiss nicht welcher teuflischen Kraft (denn was erfindet nicht der Aberglaube) die Zukunft vorhergesagt. Die Hauptstelle des Alten Testaments, auf die sie sich zum Beweise dessen berufen, ist Exod. XXXIII. 16, wo Moses zu Gott sagt: „Woran soll man erkennen, dass ich und Dein Volk Gnade vor Deinen Augen gefunden haben? Gewiss, wenn Du von uns gehst, werden ich und Dein Volk von allen Völkern, die auf der Erde sind, getrennt sein.“ Sie wollen daraus folgern, dass Moses Gott gebeten, den Juden gegenwärtig zu bleiben und ihnen sich prophetisch zu offenbaren, aber diese Gnade keinem andern Volke zu erweisen. Es wäre indess wahrhaftig zum Lachen, wenn Moses andern Völkern die Gegenwart Gottes nicht gegönnt und Gott um so etwas zu bitten gewagt hätte. Vielmehr verhält es sich so, dass Moses den widerspenstigen Sinn und Charakter seines Volkes kannte und klar einsah, wie sie ohne die grössten Wunder und den besondern äusserlichen Beistand Gottes das Unternehmen nicht vollenden, sondern ohne solche Hülfe zu Grunde gehn würden. Deshalb, damit erhellt, dass Gott sie erhalten wolle, bat er Gott um seinen besondern Beistand. Denn so sagt er XXXIV. 9: „Wenn ich Gnade vor Deinen Augen gefunden

o Herr, so gehe, ich bitte Dich, unter uns, denn dieses Volk ist ungehorsam u. s. w.“ Hiernach bittet er also ausdrücklich Gott um Hülfe, weil das Volk ungehorsam war, und die Antwort Gottes zeigt noch deutlicher, dass Moses nur diesen äussern Beistand erbeten habe; denn Gott antwortet sofort (daselbst v. 10): „Siehe, ich schliesse einen Bund, dass ich vor Deinem ganzen Volke Wunder verrichten werde, wie sie auf der ganzen Erde nicht geschehen sind und bei keinem Volke u. s. w.“ Demnach spricht Moses hier von der Erwählung der Juden nur in dem von mir dargelegten Sinne und hat nur dies von Gott erbeten.

Indess ist in Pauli Briefe an die Römer eine erheblichere Stelle, wo (III. 1) Paulus etwas Anderes, als ich hier, zu lehren scheint, indem er sagt: „Welches ist also der Vorzug von Juda, und was der Nutzen der Beschneidung? ein grosser in aller Weise; das Fürnehmste ist, dass ihm die Aussprüche Gottes anvertraut worden.“ Betrachtet man indess die Lehre, welche Paulus vorzüglich darlegen will, so findet sich Nichts, was der meinigen widerspricht; vielmehr lehrt er dasselbe, wie ich, denn er sagt v. 29, dass Gott der Gott der Juden und Heiden sei und (II. 25, 26), „dass wenn ein Beschnittener von dem Gesetz abtrünnig werde, so werde die Beschneidung zur Vorhaut werden, und wenn umgekehrt die Vorhaut das Gesetzesgebot befolge, so werde dessen Vorhaut für Beschneidung gelten.“ Dann sagt er (III. 9), dass Alle, die Juden wie die Heiden, in der Sünde gewesen, dass es aber ohne Gebot und Gesetz keine Sünde gebe. Hieraus erhellt deutlich, dass das Gesetz Allen unbedingt (wie auch oben aus Hiob XXVIII. 28 gezeigt worden) offenbart gewesen ist und Alle unter demselben gelebt haben, nämlich das nur die Tugend betreffende Gesetz, und nicht das, was nach den Verhältnissen und der Verfassung eines einzelnen Staates errichtet und dem Geist des besondern Volkes angepasst wird. Endlich folgert Paulus, dass, weil Gott der Gott aller Völker ist, d. h. allen gleich gnädig ist, und alle unter dem Gesetz und der Sünde gewesen sind, dass Gott seinen Christus allen Völkern geschickt habe, um sie alle gleich aus der Knechtschaft des Gesetzes zu erlösen, damit sie ferner nicht mehr des Gesetzgebots wegen, sondern aus eignem



beharrlichem Beschluss gut handelten. Paulus lehrt sonach genau, was ich behaupte. Wenn er daher sagt: „nur den Juden seien die Aussprüche Gottes anvertraut worden“, so heisst dies entweder, dass nur sie mit einem geschriebenen Gesetz betraut worden, die andern Völker aber nur mit einem durch Offenbarung und im Verstande mitgetheilten; oder man muss annehmen, dass Paulus, indem er nur die möglichen Einwürfe der Juden beachtet, nach der Fassungskraft und den damals herrschenden Meinungen derselben antwortet; denn nach dem, was er theils gesehen, theils gehört hatte, war er ein Grieche mit den Griechen und ein Jude mit den Juden. 36)

Ich habe nun nur noch auf einige Gegengründe zu antworten, aus denen folgen soll, dass die Erwählung der Juden keine blos zeitliche, auf ihren Staat bezügliche, sondern eine ewige sei. Man sagt, die Juden seien trotz des Verlustes ihres Reiches und ihrer Zerstreuung durch so lange Zeit und trotz ihrer Trennung von allen Völkern, doch erhalten geblieben, was keinem andern Volke begegnet sei. Ferner sollen viele Stellen der heiligen Schriften ergeben, dass Gott sich die Juden in Ewigkeit erwählt habe, und dass sie daher auch nach dem Verlust ihres Reiches die Auserwählten Gottes bleiben. Diese Stellen sind hauptsächlich: 1) Jerem. XXXII. 36, wo der Prophet bezeugt, dass der Same Israels in Ewigkeit das Volk Gottes bleiben werde, indem er sie mit der festen Ordnung der Himmel und der Natur vergleicht; ferner 2) Ezechiel XX. 32 u. f., wo er sagen will, Gott werde, trotzdem dass die Juden absichtlich den Dienst Gottes verlassen hätten, sie doch aus allen Ländern, in die sie zerstreut worden, wieder sammeln und in die Wüste der Völker, wie er deren Vorfahren in die Wüsten Aegyptens geführt, und endlich von da werde er, nachdem er die Widerspenstigen und Abtrünnigen gesondert, sie zum Berge seiner Heiligkeit führen, wo der ganze Stamm Israels ihn verehren werde.

Die Pharisäer pflegen zwar noch einige andere Stellen anzuführen, indess glaube ich, es wird genügen, wenn ich auf diese beiden antworte, was leicht geschehen kann, nachdem ich aus der Bibel nachgewiesen haben werde, dass Gott die Juden nicht in Ewigkeit auserwählt, sondern nur unter den Bedingungen, wie früher die Kananiter,

die auch, wie gezeigt worden, Hohepriester hatten, welche Gott gläubig verehrten, und welche Gott doch wegen ihrer Ueppigkeit, ihrer Trägheit und ihres schlechten Gottesdienstes verwarf. Moses ermahnt nämlich (Lev. XVIII. 27, 28) die Israeliten, sich nicht mit Unzucht zu beflecken, wie die Kananiter, damit nicht die Erde sie ausspeie, wie sie es mit jenen Völkern that, die dieses Land bewohnten, und er droht ihnen (Deut. VIII. 19, 20) ausdrücklich den völligen Untergang, indem er sagt: „Ich sage Euch heute, dass Ihr gänzlich untergehen werdet, wie die Völker, welche Gott aus Eurer Gegenwart hat untergehen lassen, so werdet Ihr untergehn". In dieser Weise finden sich noch andere Stellen in den Büchern Mosis, die ausdrücklich sagen, dass Gott nicht unbedingt und nicht in Ewigkeit das jüdische Volk erwählt habe. Wenn daher die Propheten ihnen ein neues und ewiges Bündniss mit dem Gott der Erkenntniss, Liebe und Gnade voraussagten, so erhellt leicht, dass dies nur den Frommen galt; denn in dem eben erwähnten Kapitel des Ezechiel heisst es ausdrücklich, dass Gott die Widerspenstigen und Abtrünnigen von ihnen sondern werde, und in Zephania III. 12, 13 heisst es, dass Gott die Hoffärtigen aus ihrer Mitte nehmen und nur die Armen übrig lassen werde. Da nun diese Erwählung sich nur auf die wahre Tugend bezieht, so kann sie nicht blos den frommen Juden mit Ausschluss der übrigen versprochen sein, sondern die wahren Propheten der Heiden, die, wie gezeigt, bei allen Völkern bestanden haben, werden dasselbe auch den Getreuen ihrer Völker verheissen und sie damit getröstet haben. Deshalb ist dieser ewige Bund mit dem Gott der Erkenntniss und Liebe ein allgemeiner, wie auch aus Zephania III. 10, 11 klar erhellt.

Hiernach besteht hier kein Unterschied zwischen Juden und Heiden und für jene keine andere, als die bereits erwähnte, besondere Erwählung. Wenn die Propheten diese Erwählung, die blos die wahre Tugend betrifft, mit Opfern und andern Gebräuchen und mit dem Wiederaufbau des Tempels und der Stadt vermengen, so haben sie nach der Sitte und Natur der Weissagung die geistigen Dinge durch solche Wendungen erläutern wollen, dass sie den Juden, deren Propheten sie waren, zugleich die Herstellung des Reichs und Tempels, die zu Cyrus' Zeit zu erwarten

sei, andeuteten. Deshalb haben die heutigen Juden durchaus nichts vor den andern Völkern voraus, und wenn sie so viele Jahre in der Zerstreuung ohne Reich ausgehalten haben, so ist dies nicht auffallend, da sie sich von allen Völkern abgesondert und sich den Hass aller aufgeladen haben, und dies nicht blos in äussern, den andern Völkern widersprechenden Gebräuchen, sondern auch in dem Zeichen der Beschneidung auf das Gewissenhafteste festgehalten wird. Die Erfahrung lehrt aber, dass der Hass der Völker sie erhält.[37]) Als der König von Spanien einst die Juden zwang, entweder die Religion seines Staates anzunehmen oder in die Verbannung zu gehen, nahmen sehr viele Juden die katholische Religion an, und indem diese alle Vorrechte der eingebornen Spanier erhielten und in allen Ehrenrechten ihnen gleichgestellt wurden, so vermischten sie sich sofort mit den Spaniern in der Art, dass nach kurzer Zeit keine Spur und kein Andenken von ihnen geblieben ist. Das Gegentheil ereignete sich bei denen, welche der König von Portugal zwang, die Landesreligion anzunehmen; sie blieben trotzdem immer von den übrigen Einwohnern getrennt, weil sie aller Ehrenrechte für unwürdig erklärt worden waren.

Ich glaube auch, dass die Sitte der Beschneidung so mächtig ist, dass sie allein dieses Volk in Ewigkeit erhalten kann; ja, wenn die Grundlagen seiner Religion ihren Geist nicht verweichlichten, so würde ich sicher glauben, dass sie einst bei passender Gelegenheit und beim Wechsel der menschlichen Schicksale ihr Reich wieder aufrichten werden, und Gott sie von Neuem erwählen werde. Ein merkwürdiges Beispiel der Art haben wir an den Chinesen, welche ebenfalls ein Zeichen am Kopfe, durch das sie sich von allen Andern unterscheiden, ängstlich bewahren.[38]) Denn sie haben in dieser Trennung Jahrtausende von Jahren sich erhalten, und das chinesische Volk übertrifft im Alter alle andern Völker; auch haben sie nicht immer die Herrschaft gehabt; aber wenn sie sie verloren hatten, erlangten sie sie auch wieder, und sie werden sie auch jetzt unzweifelhaft wieder gewinnen, wenn der Geist der Tartaren durch die Ueppigkeit des Reichthums und durch Trägheit erschlafft sein wird.

Wollte endlich Jemand dabei beharren, dass die Juden aus diesem oder einem andern Grunde von Gott in Ewig-

keit auserwählt seien, so will ich ihm nicht entgegen sein, wenn er nur anerkennt, dass diese zeitliche oder ewige Erwählung, soweit sie die Juden allein betrifft, sich nur auf ihr Reich und die Bequemlichkeiten des Lebens bezieht, was allein ein Volk von dem andern unterscheiden kann. Dagegen kann rücksichtlich des Verstandes und der wahren Tugend kein Volk mehr haben als das andere, und keines kann deshalb hierin von Gott vor andern auserwählt sein. [39])

Viertes Kapitel.

Ueber das göttliche Gesetz.

Das Wort „Gesetz" an sich bezeichnet das, wonach jeder Einzelne, seien es Alle oder Einige einer Gattung, auf dieselbe feste und bestimmte Weise handelt; es hängt entweder von der Naturnothwendigkeit oder von dem Belieben der Menschen ab. Ersteres folgt aus der Natur oder Definition des Gegenstandes selbst mit Nothwendigkeit; [40]) das Gesetz aus dem Belieben der Menschen, was eigentlich das Recht genannt wird, ist dagegen das, was die Menschen zur Sicherheit und Bequemlichkeit des Lebens oder aus andern Gründen sich und Andern aufgelegt haben. [41]) So ist es z. B. das Gesetz, wonach alle Körper bei dem Stoss gegen kleinere so viel von ihrer Bewegung verlieren, als sie jenen mittheilen, ein allgemeines für alle Körper, was aus ihrer Natur nothwendig folgt. Ebenso ist es ein aus der menschlichen Natur nothwendig folgendes Gesetz, dass der Mensch bei der Erinnerung einer Sache sich auch sofort der ähnlichen oder der mit jener früher zugleich gehabten Vorstellung erinnert. Dagegen hängt es von dem menschlichen Belieben ab, dass die Menschen ihr natürliches Recht abtreten oder abtreten müssen und einer bestimmten Lebensweise sich unterwerfen.

Wenn ich auch zugebe, dass Alles nach allgemeinen Naturgesetzen sich zum Dasein und zum Wirken in

scharfer und fester Weise bestimmt, so meine ich doch, dass diese Gesetze von dem Belieben der Menschen abhängen: 1) weil der Mensch selbst ein Theil der Natur ist und deshalb auch einen Theil ihrer Kraft ausmacht. Was daher aus der Nothwendigkeit der menschlichen Natur folgt, d. h. aus der Natur selbst, soweit wir sie durch die menschliche Natur bestimmt vorstellen, das folgt, obgleich nothwendig, dennoch auch aus der menschlichen Macht. Deshalb kann man ganz richtig sagen, dass die Feststellung jener Gesetze von dem Belieben der Menschen abhängt, weil sie wesentlich von der Macht des menschlichen Geistes so abhängen, dass nichtsdestoweniger der menschliche Geist, soweit er die Dinge unter dem Gesichtspunkt des Wahren und Falschen auffasst, sie auch ohne diese Gesetze klar auffassen könnte, aber nicht ohne das nothwendige Gesetz, wie ich es eben erklärt habe.[42]) 2) Ich habe gesagt, dass diese Gesetze auch deshalb von dem Belieben der Menschen abhängen, weil man die Dinge nach ihren nächsten Ursachen bestimmen und erläutern muss, und weil jene allgemeine Auffassung des Schicksals und der Verkettung der Ursachen uns für die Bildung und Ordnung unserer Kenntniss der besondern Dinge nicht weiter bringt. Dazu kommt, dass die Reihenfolge und Verkettung der Dinge, wie sie in Wahrheit sich folgen und verknüpft sind, ganz unbekannt ist, und es ist deshalb für das Leben besser, ja nothwendig, die Dinge als möglich zu nehmen.[43]) So viel über das Gesetz an sich betrachtet.

Allein dieses Wort wird durch Uebertragung auch auf natürliche Dinge angewendet, und man versteht meist unter Gesetz nur einen Befehl, den die Menschen befolgen oder vernachlässigen können, weil es die menschliche Macht in gewisse Schranken stellt, über die sie an sich hinausreicht, und weil es nicht etwas darüber hinaus verlangt. Hiernach ist das Gesetz im engern Sinne eine Weise zu leben, die der Mensch sich oder Andern zu einem Zwecke vorschreibt. Da indess der Zweck der Gesetze nur Wenigen bekannt zu sein pflegt, und die Meisten zu dessen Verständniss ganz ungeschickt sind und nichts weniger als nach der Vernunft leben, so haben die Gesetzgeber, um Alle gleich zu verpflichten, ein anderes, von dem aus der Natur des Gesetzes nothwendig folgenden ganz ver-

schiedenes Ziel gesetzt, indem sie den Verfechtern der Gesetze das versprechen, was die Menge am meisten liebt, und den Gesetzesverletzern das androhn, was sie am meisten fürchtet. So haben sie gesucht die Menge, gleich ein Pferd durch den Zügel, soweit als möglich in Ordnung zu halten, und daher ist es gekommen, dass vorzugsweise die Lebensweise, die den Menschen durch Anderer Befehl vorgeschrieben wird, unter Gesetz verstanden wird, und dass von Denen, welche den Gesetzen folgen, es heisst, sie leben unter den Gesetzeu und scheinen zu dienen, während in Wahrheit Der, welcher dem Andern nur das Seine giebt, weil er den Galgen fürchtet, lediglich in Folge des in des Andern Befehl und in dem Uebel liegenden Zwanges so handelt und nicht gerecht heissen kann, sondern nur Der, welcher Jedem das Seine giebt, weil er die wahre Natur der Gesetze und ihre Nothwendigkeit kennt und mit Festigkeit und aus eignem, nicht aber aus fremdem Entschluss handelt. Deshalb verdient nur dieser gerecht genannt zu werden. Dies hat wohl auch Paulus mit den Worten sagen wollen, „dass, wer unter dem Gesetz lebe, durch das Gesetz nicht gerechtfertigt werden könne“. Denn die Gerechtigkeit ist nach der gebräuchlichen Definition der feste und beharrliche Wille, Jedem das Seine zu geben. Deshalb sagt Salomo (Sprüchwört. XXI. 15): „Der Gerechte freut sich über das Gericht; aber die Ungerechten sind voll Furcht“.

Wenn sonach das Gesetz nur die Lebensweise ist, welche die Menschen sich oder Andern zu einem Zwecke vorschreiben, so muss das Gesetz in das göttliche und menschliche eingetheilt werden. Unter letzterem verstehe ich die Lebensweise, welche nur dem Schutz des Lebens und dem Staate dient, unter dem göttlichen aber, welche blos auf das höchste Gut, d. h. auf die wahre Kenntniss und Liebe Gottes abzielt. Wenn ich dieses Gesetz das göttliche nenne, so geschieht es wegen der Natur des höchsten Guts, die ich mit Wenigem hier möglichst klar darlegen will. [44])

Da der bessere Theil in uns die Einsicht ist, so müssen wir, wenn wir wahrhaft unserem Besten nachstreben wollen, vor Allem diese Einsicht nach Möglichkeit zu vervollkommnen suchen; denn in deren Vervollkommnung muss unser höchstes Gut bestehen. Da ferner alle unsere

Kenntniss und Gewissheit, die allen Zweifel beseitigt, nur von der Erkenntniss Gottes abhängt, theils weil ohne Gott Nichts sein und Nichts erkannt werden kann, theils auch, weil man über Alles zweifeln kann, so lange man keine klare und deutliche Vorstellung von Gott hat, so folgt, dass unser höchstes Gut und unsere Vollkommenheit nur von der Erkenntniss Gottes abhängt u. s. w. [45])

Wenn so Nichts ohne Gott bestehn oder erkannt werden kann, so enthält jedes Ding in der Natur den Begriff Gottes nach Verhältniss seines Wesens und seiner Vollkommenheit und drückt ihn nur aus, und je mehr wir also die natürlichen Dinge erkennen, desto mehr steigt auch und vervollkommnet sich unsere Erkenntniss Gottes; oder, da die Erkenntniss der Wirkung durch die Ursache nur die Erkenntniss einer Eigenschaft der Ursache enthält, so erkennen wir das Wesen Gottes, das die Ursache von Allem ist, um so vollkommner, je mehr man die natürlichen Dinge erkennt. So hängt unsere ganze Erkenntniss, d. h. unser höchstes Gut, nicht blos von der Erkenntniss Gottes ab, sondern besteht überhaupt darin. Dies ergiebt sich auch daraus, dass ein Mensch nach der Natur und Vollkommenheit einer Sache, die er vor andern liebt, vollkommner ist, und daher derjenige Mensch am vollkommensten ist und an der höchsten Seligkeit am meisten Theil nimmt, welcher die geistige Erkenntniss Gottes, als des vollkommensten Wesens, über Alles liebt und sich daran am meisten erfreut.

So läuft unser höchstes Gut und unsre Seligkeit auf die Erkenntniss und Liebe Gottes hinaus. Deshalb können die Mittel, welche dieses Ziel aller menschlichen Handlungen, nämlich Gott selbst verlangt, soweit dessen Vorstellung in uns ist, die Gebote Gottes heissen, weil sie gleichsam uns von Gott selbst, soweit er in unsrer Seele besteht, vorgeschrieben worden sind, und deshalb heisst die Lebensweise, die dieses Ziel vor Augen hat, mit Recht das göttliche Gesetz. Welche Mittel dies nun sind, und welche Lebensweise dieses Ziel verlangt, und wie daraus die Grundlagen der besten Staatsgemeinschaft, sowie der Verkehr zwischen den Menschen hervorgehen, das gehört zur allgemeinen Ethik; hier fahre ich nur in Darlegung des Gesetzes überhaupt fort.

Wenn sonach die Liebe zu Gott das höchste Glück

und die Seligkeit des Menschen bildet und das letzte Ziel und der Zweck aller menschlichen Handlungen ist, so erhellt, dass nur Derjenige das göttliche Gesetz befolgt, welcher sorgt, dass er Gott liebe; nicht aus Furcht vor Strafen, nicht aus Liebe zu andern Dingen, wie Lust, Ruhm u. s. w., sondern nur, weil er Gott kennt, oder weil er weiss, dass die Erkenntniss Gottes und die Liebe zu ihm das höchste Gut ist.[46]) Das Wesen des göttlichen Gesetzes und sein oberstes Gebot ist, Gott als das höchste Gut zu lieben; d. h. wie gesagt, nicht aus Furcht vor einem Uebel oder einer Strafe, nicht aus Liebe zu einem andern Gegenstand, an dem man sich ergötzen kann, denn die Vorstellung Gottes sagt, dass Gott unser höchstes Gut ist, oder dass die Erkenntniss Gottes und seine Liebe das höchste Ziel sind, nach dem alle unsere Handlungen sich richten müssen. Der fleischliche Mensch vermag jedoch nicht dies einzusehen, weil er eine zu nüchterne Kenntniss von Gott hat, und weil er in diesem höchsten Gute nichts findet, was er schmecken oder verzehren könnte, oder was das Fleisch, woran er sich am meisten erfreut, erregte, da es in blosser Spekulation und reinem Verstande besteht. Nur Die, welche wissen, dass die Einsicht und der gesunde Verstand das Vortrefflichste sind, werden dies ohne Zweifel als das Beste erkennen.

Somit habe ich dargelegt, worin das Gesetz hauptsächlich besteht, und welches die menschlichen Gesetze sind, die nach einem andern Ziele streben, wenn sie nicht aus der Offenbarung stammen; denn in dieser Hinsicht werden die Dinge auf Gott bezogen, wie ich oben gezeigt habe, und in diesem Sinne kann das Gesetz Mosis, obgleich es kein allgemeines, sondern nur für die Erhaltung eines Volkes eingerichtet war, doch das Gesetz Gottes oder das göttliche Gesetz genannt werden, sofern man nämlich glaubt, dass es durch das prophetische Licht gegeben worden sei.

Achtet man nun auf das Wesen des natürlichen göttlichen Gesetzes,[47]) so ergiebt sich, 1) dass es allgemein ist, oder für alle Menschen gültig; denn wir haben es aus der allgemeinen Natur des Menschen abgeleitet; 2) dass es keiner geschichtlichen Beglaubigung bedarf, mag diese sein, welcher Art sie wolle; denn wenn dieses natürliche göttliche Gesetz aus der blossen Betrachtung

der menschlichen Natur sich ergiebt, so ist klar, dass wir es ebenso in Adam wie in jedem andern Menschen, und ebenso in dem mit Andern lebenden wie in dem einsamen Menschen erkennen können, und der Glaube an die Geschichten, wenn er auch noch so fest ist, kann uns weder die Erkenntniss Gottes, noch die Liebe zu ihm gewähren. Denn die Liebe zu Gott geht aus der Erkenntniss desselben hervor; diese Erkenntniss muss aber aus den gemeinsamen Begriffen, die in sich gewiss und bekannt sind, geschöpft werden; deshalb ist durchaus der Glaube an Geschichten nicht dazu nöthig, damit wir das höchste Gut erlangen. [48])

Obgleich somit dieser Glaube an die Geschichten uns die Erkenntniss Gottes und die Liebe zu ihm nicht geben kann, so bestreite ich doch nicht, dass das Lesen derselben für das bürgerliche Leben sehr nützlich ist. Denn je besser man die Sitten und Zustände der Menschen beobachtet und kennt, was am besten aus ihren Handlungen geschehen kann, desto vorsichtiger kann man unter denselben leben und seine Handlungen und sein Leben besser nach ihrem Sinn, soweit es die Vernunft gestattet, einrichten. Es ergiebt sich ferner, 3) dass dieses natürliche göttliche Gesetz keine Gebräuche, d. h. keine Handlungen verlangt, die an sich gleichgültig sind und blos durch die Einrichtung für gut gelten, oder die ein zum Heile nöthiges Gut vorstellen oder, wenn man lieber will, Handlungen, deren Grund die menschliche Fassungskraft übersteigt. [49]) Denn das natürliche Licht verlangt nichts, was dieses Licht nicht betrifft, sondern nur, was uns deutlich anzeigt, dass es gut oder ein Mittel für unsre Seligkeit ist. Alles aber, was blos auf Anordnung und Einrichtung gut ist, oder weil es etwas Gutes symbolisch darstellt, kann unsre Einsicht nicht vermehren, ist nur ein leerer Schatten und kann nicht zu den Handlungen gerechnet werden, die das Erzeugniss und die Frucht der Einsicht und des gesunden Geistes sind, wie ich nicht weiter auseinander zu setzen brauche; 4) endlich ergiebt sich, dass der höchste Lohn des göttlichen Gesetzes die Erkenntniss des Gesetzes, d. h. Gottes ist und die Liebe zu ihm aus wahrer Freiheit und von ganzem und beharrlichem Gemüthe. Die Strafe ist dagegen die Beraubung

dessen und die Knechtschaft des Fleisches, oder ein unbeständiger und schwankender Sinn.

Nach diesem bleibt noch zu ermitteln: 1) ob man nach natürlichem Licht Gott sich als Gesetzgeber oder einen den Menschen Gesetze vorschreibenden Fürsten vorstellen könne; 2) was die Bibel über dieses natürliche Licht und Gesetz lehre; 3) zu welchem Zweck ehedem die Gebräuche eingeführt worden sind, und 4) was die Kenntniss und der Glaube an die heilige Geschichte bedeutet. Ueber die beiden ersten Fragen soll in diesem Kapitel, über die beiden andern in dem folgenden gehandelt werden.

Die Antwort auf die erste Frage ergiebt sich leicht aus der Natur des Willens Gottes, der sich von der Einsicht Gottes nur in der Auffassung durch unsere Vernunft unterscheidet; d. h. Gottes Wille und Einsicht sind in Wahrheit ein und dasselbe; sie werden nur in unseren Gedanken zweierlei, welche wir über die Einsicht Gottes bilden.[50]) Geben wir z. B. nur darauf Acht, dass die Natur des Dreiecks in der göttlichen Natur von Ewigkeit her als eine ewige Wahrheit enthalten ist, dann sagen wir, dass Gott den Begriff des Dreiecks habe oder die Natur des Dreiecks erkenne; aber geben wir dann darauf Acht, dass die Natur des Dreiecks in dieser Weise nur aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur darin enthalten ist und nicht aus der Nothwendigkeit des Wesens und der Natur des Dreiecks, vielmehr, dass die Nothwendigkeit des Wesens und der Eigenschaften des Dreiecks, als ewige Wahrheiten aufgefasst, blos von der Nothwendigkeit der göttlichen Natur und Einsicht abhängen, so nennen wir dann dies Gottes Willen oder Rathschluss, was wir vorher Gottes Einsicht genannt haben. Deshalb bejahen wir in Bezug auf Gott ein und dasselbe, wenn wir sagen, dass Gott von Ewigkeit beschlossen und gewollt habe, dass die drei Winkel des Dreiecks zweien rechten gleich seien, oder dass Gott dies eingesehen habe. Deshalb enthalten die Bejahungen und Verneinungen Gottes immer eine ewige Wahrheit oder Nothwendigkeit.

Wenn daher Gott z. B. dem Adam gesagt hat, er wolle nicht, dass Adam von dem Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen esse, so enthält es einen Widerspruch, wenn Adam doch von diesem Baume essen gekonnt hätte,

und es war deshalb dies unmöglich; denn jener göttliche Befehl musste eine ewige Nothwendigkeit und Wahrheit enthalten. Wenn daher die Bibel doch erzählt, dass Gott es dem Adam verboten, dieser aber doch davon gegessen habe, so erhellt nothwendig, dass Gott dem Adam nur ein Uebel offenbart hat, was aus dem Essen von diesem Baume nothwendig folgen würde, aber nicht, dass dieses Uebel nothwendig eintreten müsse. Deshalb ist es gekommen, dass Adam diese Offenbarung nicht als eine ewige und nothwendige Wahrheit auffasste, sondern wie ein Verbot, d. h. als eine Bestimmung, welche einem Vortheil oder einem Nachtheil folgen lässt, nicht aus der Nothwendigkeit und Natur der Handlung des Erzvaters, sondern nach dem Belieben und blossen Befehl eines Fürsten. Deshalb war diese Offenbarung blos für Adam und blos wegen des Mangels seiner Einsicht ein Gebot, und Gott nur deshalb Gesetzgeber oder Fürst; und aus diesem Grunde, wegen Mangels an Einsicht waren die zehn Gebote nur in Bezug auf die Juden ein Gebot. Denn nur weil sie Gottes Dasein und ewige Wahrheit nicht erkannt hatten, mussten sie das, was ihnen in den zehn Geboten offenbart wurde, nämlich dass Gott ist und allein anzubeten ist, als ein Gebot auffassen; hätte aber Gott ohne Anwendung körperlicher Mittel und unmittelbar zu ihnen gesprochen, so würden sie dies nicht als ein Gebot, sondern als eine ewige Wahrheit aufgefasst haben.

Das hier über die Israeliten und Adam Gesagte gilt von allen Propheten, die im Namen Gottes Gebote erlassen haben; sie haben nämlich die Beschlüsse Gottes nicht zureichend, wie ewige Wahrheiten, erfasst. So muss man z. B. selbst von Moses sagen, dass er aus der Offenbarung oder aus den ihm offenbarten Grundlagen die Weise erkannt habe, wie das israelitische Volk in einem gewissen Landstriche am besten vereint werden und eine rechte Gemeinschaft oder Staat errichten könne; ebenso die Weise, wie das Volk am besten zum Gehorsam angehalten werden könne; aber es ist ihm nicht geboten und offenbart worden, dass diese Weise die beste sei, noch dass aus dem gemeinsamen Gehorsam des Volkes in solchem Lande nothwendig das Ziel sich ergeben werde, nach dem sie strebten. Deshalb verordnete Moses dieses Alles nicht als ewige Wahrheiten, sondern als Gebote und

Einrichtungen und als Gesetze Gottes, und deshalb wurde Gott als mildthätiger und gerechter Regierer, Gesetzgeber und König vorgestellt, während dies doch Alles nur Eigenschaften der menschlichen Natur und von der göttlichen Natur ganz abzuhalten sind. Dies galt indess nur von den Propheten, die im Namen Gottes Gesetze erliessen, aber nicht von Christus. Vielmehr muss man von Christus, wenn es uns auch scheint, dass er ebenfalls Gesetze im Namen Gottes gegeben, doch annehmen, er habe die Sache wahrhaft und zureichend erkannt; denn Christus war nicht sowohl Prophet, als der Mund Gottes. Denn Gott hat durch den Geist Christi, wie im ersten Kapitel gezeigt worden, sowie früher durch Engel, d. h. durch eine erschaffene Stimme, durch Gesichte u. s. w. dem Menschengeschlecht Mehreres offenbart. Deshalb wäre es ebenso verkehrt, anzunehmen, dass Gott seine Offenbarungen den Meinungen Christi anbequemt habe, als dass Gott früher seine Offenbarungen den Meinungen der Engel anbequemt hätte, d. h. denen einer erschaffenen Stimme und der Gesichte, um die zu offenbarenden Dinge den Propheten mitzutheilen. Man könnte nichts Verkehrteres annehmen, zumal Christus nicht blos zur Belehrung der Juden, sondern des ganzen Menschengeschlechts abgesandt worden. Deshalb hätte es nicht zugereicht, dass er seinen Sinn nur den Meinungen der Juden anbequemt hätte, sondern er hätte ihn den allgemeinen Ansichten und Urkunden des Menschengeschlechts, d. h. den gemeinsamen und wahren Begriffen anbequemen müssen. Vielmehr muss daraus, dass Gott sich Christus oder dessen Geist unmittelbar offenbart hat und nicht, wie den Propheten, durch Worte und Bilder, entnommen werden, dass Christus die Offenbarungen wahrhaft erfasste oder erkannte; denn eine Sache wird dann eingesehn, wenn sie mit dem reinen Verstande ohne Worte und Bilder aufgefasst wird. [51]) Christus hat deshalb die Offenbarungen wahrhaft und zureichend erfasst, und wenn er sie wo als Gesetze ausspricht, so thut er dies wegen der Unwissenheit und Hartnäckigkeit des Volkes. Er handelte in dieser Hinsicht wie Gott, dass er sich dem Verstande des Volkes anbequemt, und er hat deshalb zwar etwas deutlicher als die übrigen Propheten gesprochen, allein er theilte doch die Offenbarungen dunkel und meist in

Gleichnissen mit, namentlich wenn er zu Solchen sprach, denen das Verständniss des Himmelreiches nicht gegeben war (Matth. XIII. 10 u. f.). Dagegen hat er unzweifelhaft Denen, welchen die Erkenntniss der Geheimnisse des Himmels gegeben war, die Dinge wie ewige Wahrheiten gelehrt und nicht in Gesetze gekleidet, und er hat sie so von dem Zwange des Gesetzes befreit und dennoch das Gesetz mehr bestätigt und befestigt und ganz ihren Herzen eingeprägt. Auch Paulus scheint dies in einigen Stellen anzudeuten; so im Brief an die Römer VII. 6 und III. 28. Indess will auch er nicht offen sprechen, sondern, wie er selbst III. 5 und VI. 19 dieses Briefes sagt, in menschlicher Weise. Dies sagt er ausdrücklich, wo er Gott gerecht nennt, und so ertheilt er unzweifelhaft wegen der Schwachheit des Fleisches Gott auch die Barmherzigkeit, die Gnade, den Zorn u. s. w. und bequemt seine Worte dem Verstande des Volkes oder, wie er selbst in dem ersten Brief an die Corinther III. 1, 2 sagt, dem Verstande der fleischlichen Menschen an. Denn Röm. IX. 18 sagt er bestimmt, dass Gottes Zorn und Barmherzigkeit nicht von den Werken der Menschen, sondern von der blossen Berufung, d. h. dem Willen Gottes abhänge, und dass Niemand durch seine Werke gerecht werde, sondern blos durch seinen Glauben (Röm. III. 28), worunter er nur die volle Zustimmung der Seele versteht, und endlich, dass Niemand selig werde, der nicht den Geist Christi in sich habe (Röm. VIII. 9), worunter er nämlich die Gesetze Gottes als ewige Wahrheiten versteht.

Hieraus ergiebt sich, dass Gott nur nach der Fassungskraft der Menge und aus blosser Schwäche des Verstandes als Gesetzgeber und Fürst geschildert und gerecht und barmherzig genannt wird; vielmehr wirkt und leitet in Wahrheit Gott Alles nach seiner Natur und nach der Nothwendigkeit seiner Vollkommenheit allein; seine Beschlüsse und Gebote sind ewige Wahrheiten und enthalten immer die Nothwendigkeit.

Dies war der erste Gegenstand, den ich zu erklären und zu beweisen hatte. Ich gehe jetzt zu dem zweiten über und gehe die Bibel durch, um zu sehen, was sie über das natürliche Licht und dieses göttliche Gesetz lehrt. Das Erste, was uns hier begegnet, ist die Geschichte des ersten Menschen, wo es heisst, Gott habe

Adam verboten, von der Frucht des Baumes der Erkenntniss des Guten und Bösen zu essen. Dies scheint zu sagen, dass Gott dem Adam geboten, das Gute zu thun und es um sein selbst willen aufzusuchen, und nicht als Gegensatz des Bösen, d. h. er solle das Gute aus Liebe zum Guten suchen und nicht aus Furcht vor dem Uebel. Denn wer das Gute aus wahrer Erkenntniss und Liebe zu demselben thut, der handelt, wie ich gezeigt habe, frei und mit festem Sinn; wer es aber aus Furcht vor dem Uebel thut, handelt vielmehr aus Zwang und knechtisch und lebt unter dem Gebot eines Andern.[52]) Hiernach umfasst dieses eine Gebot Gottes an Adam das ganze natürliche göttliche Gesetz und stimmt vollständig mit dem Gebot des natürlichen Lichts. Es wäre nicht schwer, die ganze Erzählung von dem ersten Menschen oder diese Parabel nach diesem Grundsatz zu erklären; allein ich unterlasse es, da ich schwanke, ob meine Auffassung mit der Absicht des Verfassers übereinstimmt. Denn die Meisten fassen diese Erzählung nicht gleichnissartig auf, sondern nehmen sie als eine einfache Geschichte. Es ist deshalb besser, andere Stellen der Bibel herbeizunehmen; insbesondere solche, die von dem verfasst sind, der in Kraft des natürlichen Lichtes spricht, worin er alle Weisen seiner Zeit übertroffen hat, und dessen Aussprüche das Volk ebenso heilig hält wie die der Propheten. Ich meine den Salomo, von dem nicht sowohl die Weissagung und Frömmigkeit, als die Klugheit und Weisheit in der Bibel gerühmt wird. Dieser nennt in seinen Sprüchwörtern den menschlichen Verstand die Quelle des wahren Lebens und setzt das Unglück nur in die Thorheit. So sagt er XVI. 22: „Die Quelle des Lebens (ist) der Verstand seines Herrn und die Strafe der Thoren ist die „Thorheit“.*) Es ist hier zu bemerken, dass im Hebräischen mit „Leben“ ohne Zusatz das wahre Leben gemeint ist, wie aus Deut. XXX. 19 erhellt.

---

*) Es ist ein Hebraismus. Wer eine Sache hat oder in seiner Natur besitzt, heisst der Herr der Sache; so heisst bei den Juden der Vogel der Herr der Flügel, weil er Flügel hat, und der Verständige der Herr des Verstandes, weil er Verstand hat. (Anm. v. Spin.)

Hiernach besteht die Frucht der Einsicht lediglich in dem wahren Leben, und die Strafe lediglich in dessen Beraubung, was genau mit dem unter 4) über das natürliche göttliche Gesetz Gesagte übereinstimmt. Dass aber diese Quelle des Lebens, oder dass die blosse Einsicht, wie gezeigt, den Weisen die Gesetze vorschreibt, wird ausdrücklich von diesem Weisen gelehrt; denn er sagt XIII. 14: „Das Gesetz des Klugen ist die Quelle des Lebens", d. h. wie aus der vorher erwähnten Stelle sich ergiebt, die Einsicht. Ferner lehrt er III. 13 ausdrücklich, dass die Einsicht der Menschen selig und glücklich mache und die wahre Seelenruhe gewähre; denn er sagt: „Selig ist der Mensch, der die Wissenschaft erfunden, und des Menschen Sohn, welcher die Einsicht ermittelt," und zwar, wie er v. 16 und 17 fortfährt, weil „sie unmittelbar die Länge der Tage*) und mittelbar Reichthum und Ehre gewährt; dessen Wege (welche nämlich die Wissenschaft zeigt) sind angenehm und all seine Pfade der Frieden." Also leben auch nach der Ansicht des Salomo nur die Weisen in friedlichem und beharrlichem Geiste; nicht wie die Gottlosen, deren Gemüth in entgegengesetzten Leidenschaften wogt, und die deshalb (wie auch Esaias sagt LVII. 20) weder Frieden noch Ruhe haben. Am wichtigsten aber ist aus diesen Sprüchen Salomonis die Stelle in dem zweiten Kapitel, welche meine Ansicht auf das Klarste bestätigt. Denn er beginnt da v. 3: „Denn wenn Du die Klugheit angerufen haben wirst und Deine Stimme der Einsicht gegeben haben wirst u. s. w., dann wirst Du die Furcht Gottes verstehn und die Weisheit Gottes (oder vielmehr die Liebe, denn das Wort „*Judaa*" bezeichnet Beides) finden, denn (man merke wohl) Gott giebt die Weisheit; aus seinem Munde (fliesst) die Wissenschaft und die Klugheit." Mit diesen Worten sagt er auf das Deutlichste, dass die blosse Weisheit oder Einsicht uns lehrt, Gott weise zu fürchten, d. h. in wahrer Religion zu verehren. Ferner sagt er, dass die Weisheit und Wissenschaft aus Gottes Munde fliesst, dass Gott sie verleiht, wie ich oben auch gezeigt

*) Ein Hebraismus, welcher nur das Leben bedeutet. (Anm. v. Spin.)

habe, nämlich dass unsere Einsicht und Wissenschaft nur von der Erkenntniss Gottes abhängt, entspringt und sich vollendet. Salomo sagt dann v. 9 ausdrücklich weiter, dass diese Wissenschaft die wahre Ethik und Politik enthalte, und dass beide aus ihr sich ableiten. „Dann wirst Du die Gerechtigkeit und das Gericht verstehn und das Recht und jeden guten Pfad," und damit noch nicht zufrieden, fährt er fort: „Wenn die Wissenschaft in Dein Herz eingehn wird und die Weisheit Dir angenehm sein wird, dann wird Deine Vorsicht*) und Deine Klugheit Dich bewachen." — Dies Alles stimmt genau mit der natürlichen Erkenntniss; denn auch diese lehrt das Sittliche und die wahre Tugend, nachdem man die Erkenntniss der Dinge erlangt und den Vorzug der Weisheit geschmeckt hat. Deshalb hängt auch nach der Ansicht Salomo's das Glück und die Ruhe Dessen, der nach natürlicher Einsicht strebt, nicht von der Macht des Glücks (d. h. von der äussern Hülfe Gottes), sondern von seiner innern Tugend (d. h. von der innern Hülfe Gottes) vorzüglich ab; denn er schützt sich vorzüglich durch Wachsamkeit, Thätigkeit und gute Rathschläge. Endlich darf hier auch eine Stelle Pauli in dem Briefe an die Römer I. 20 nicht unerwähnt bleiben, wo er (nach des Tremellius Uebersetzung aus dem Syrischen) sagt: „Das, was Gott verborgen hat von den Grundlagen der Welt, kann von seinen Geschöpfen durch Einsicht erblickt werden und seine Tugend und Göttlichkeit, die in Ewigkeit ist, so dass sie keine Ausflucht haben." Damit zeigt er deutlich, dass Jedweder durch sein natürliches Licht Gottes Tugend und ewige Göttlichkeit einsehen und daraus wissen und abnehmen könne, was zu suchen und was zu fliehen sei; deshalb, schliesst er, hat Keiner eine Ausflucht, und Keiner kann sich mit Unwissenheit entschuldigen, was doch der Fall sein würde, wenn er von einem übernatürlichen Lichte spräche und von dem fleischlichen Leiden und Auferstehn Christi u. s. w. Deshalb fährt er in v. 24 fort: „Deshalb hat Gott sie übergeben an die unreinen Begierden des Herzens Derer u. s. w." Bis zu

*) Das hebräische Wort „mezima" bezeichnet eigentlich das Denken, die Ueberlegung und Wachsamkeit. (Anm. v. Spin.)

Ende dieses Kapitels, wo er die Fehler der Unwissenheit beschreibt, sie als deren Strafe aufzählt, was ganz mit dem erwähnten Sprüchwort Salomo's XVI. 22 stimmt, nämlich „die Thorheit ist die Strafe der Thoren"; es ist deshalb nicht auffallend, dass Paulus sagt: „Die Bösen seien nicht zu entschuldigen", denn sowie ein Jeder säet, so wird er ernten und aus Bösem entsteht nothwendig Böses, wenn es nicht weise verbessert wird, und aus Gutem Gutes, wenn es von der Beständigkeit begleitet ist; danach empfiehlt die Bibel unbedingt das Licht und das natürliche göttliche Gesetz, und damit ist das, was ich mir in diesem Kapitel vorgesetzt, erledigt. [53])

Fünftes Kapitel.

Weshalb die gottesdienstlichen Gebräuche eingeführt worden, und über den Glauben an die Geschichten; weshalb und für wen derselbe nöthig ist.

Im vorigen Kapitel habe ich gezeigt, dass das göttliche Gesetz, was die Menschen wahrhaft selig macht und sie das wahre Leben lehrt, allen Menschen gemein ist, und ich habe es aus der menschlichen Natur so abgeleitet, dass anzunehmen, es sei dem menschlichen Geiste angeboren und gleichsam eingeschrieben. Da nun die Gebräuche, wenigstens die in dem Alten Testament, blos für die Juden eingerichtet und deren Staate so angepasst waren, dass sie grösstentheils nur von der ganzen Gemeinschaft, aber nicht von dem Einzelnen verrichtet werden konnten, so ist gewiss, dass sie nicht zu dem göttlichen Gesetz gehören und deshalb auch zur Seligkeit und Tugend nicht beitragen; vielmehr betreffen sie nur die Erwählung der Juden, d. h. nach dem im dritten Kapitel Ausgeführten, nur das zeitliche Glück des Körpers und die Ruhe des Staats, und sie konnten deshalb nur während des Bestandes ihres Staates von Nutzen sein. Wenn sie im Alten Testamente auf das Gesetz Gottes bezogen werden, so geschah es nur, weil sie durch

die Offenbarung oder auf offenbarten Grundlagen eingerichtet waren.[54])

Indess wollen selbst die kräftigsten Gründe bei der Masse der Theologen wenig sagen; ich möchte deshalb diese Sätze auch durch das Ansehn der Bibel bekräftigen und dann zu näherer Deutlichkeit zeigen, weshalb und wie diese Gebräuche zur Befestigung und Erhaltung des jüdischen Reiches beigetragen haben. — Aus Esaias ergiebt sich ganz klar, dass das göttliche Gesetz an sich jenes allgemeine Gesetz bezeichnet, was in dem wahren Lebenswandel und nicht in Gebräuchen besteht. Denn I. 10 ruft der Prophet seinem Volk, dass es das göttliche Gesetz von ihm vernehme. Daraus sondert er vorher alle Arten von Opfer und alle Festtage aus und lehrt erst dann das Gesetz (man sehe v. 16, 17) und fasst dasselbe in wenigen Worten zusammen, nämlich in die Reinigung der Seele, in die Uebung und Gewohnheit der Tugend oder der guten Handlungen und endlich in die Unterstützung der Armen. Ein ebenso klarer Beleg ist die Stelle Psalm. XL. 7, 9, wo der Psalmist Gott anredet: „Du hast kein Opfer und Geschenk gewollt*), Du hast meine Ohren durchstochen; hast keine Brandopfer und kein Sühnopfer für meine Sünden verlangt; Deinen Willen, mein Gott, habe ich vollführen wollen, denn Dein Geist ist in meinen Eingeweiden." Er nennt also nur d a s Gottes Gesetz, was den Eingeweiden oder der Seele eingeschrieben ist, und trennt davon die Gebräuche; denn diese sind nur vermöge der Einrichtung, aber nicht von Natur gut und deshalb auch der Seele nicht eingeschrieben.

Ausser diesen Stellen sind noch andere in der Bibel, die dasselbe bezeugen; doch werden diese zwei genügen. Dass aber die Gebräuche für die Seligkeit Nichts helfen, sondern nur auf das zeitliche Glück des Staats sich beziehen, erhellt aus der Bibel selbst, da sie für diese Gebräuche nur Vortheile und Annehmlichkeiten des Körpers verheisst, die Glückseligkeit aber nur für das allgemeine göttliche Gesetz. In den nach Moses benannten fünf Büchern wird, wie erwähnt, nur dieses zeitliche Glück

---

*) Ist die Bezeichnung des Empfangenhabens. (Anm. v. Spin.)

verheissen, d. h. Ehren, Ruhm, Siege, Reichthümer, Genüsse und Gesundheit; und wenn auch diese Bücher neben den Gebräuchen viel Moralisches enthalten, so ist es doch nicht in der Form von moralischen, allen Menschen gemeinsamen Lehren darin enthalten, sondern nur als Befehle, die der Fassungskraft und dem Verstande des jüdischen Volkes vorzugsweise angepasst sind, und die deshalb auch nur den Nutzen ihres Reiches bezwecken. So lehrt z. B. Moses die Juden nicht als Lehrer oder Prophet, dass sie nicht tödten und nicht stehlen sollen, sondern er verbietet es als Gesetzgeber und Fürst; er stützt die Lehren nicht auf die Vernunft, sondern fügt seinen Befehlen Strafen bei, die, wie die Erfahrung lehrt, nach dem Charakter der Völker wechseln können und müssen. So hat er auch bei dem Verbot des Ehebruchs nur das Wohl des Staates und Reiches im Auge; denn hätte er einen moralischen Satz ihnen lehren wollen, der nicht blos den Nutzen des Staates, sondern die Ruhe der Seele und die wahre Seligkeit des Einzelnen bezweckte, so würde er nicht blos die äussere Handlung verdammen, sondern auch die innere Gesinnung, wie Christus that, der nur allgemeine Lehren gab (Matth. V. 28), und deshalb verspricht auch Christus einen geistigen Lohn und nicht, wie Moses, einen körperlichen. Denn Christus ist, wie gesagt, nicht zur Erhaltung des Reiches und zur Einsetzung von Gesetzen, sondern nur zur Lehre des allgemeinen Gesetzes gesandt worden und daraus erhellt, dass Christus keineswegs das Gesetz Mosis aufgehoben hat, da Christus überhaupt keine neuen Gesetze für den Staat geben wollte, sondern nur moralische Lehren, und diese von den Gesetzen des Staates sondern wollte, vorzüglich um der Unwissenheit der Pharisäer willen, welche meinten, dass Derjenige selig lebe, welcher das Recht des Staates oder das Gesetz Mosis vertheidige; obgleich doch dies nur, wie erwähnt, den Staat im Ange hatte und den Juden nicht zur Belehrung, sondern zum Zwange dienen sollte.

Ich gehe jedoch auf meinen Gegenstand zurück und will noch weitere Stellen der Bibel beibringen, welche für die Gebräuche nur körperliche Vortheile und nur für das allgemeine göttliche Gesetz die Seligkeit verheissen. Unter den Propheten sagt dies Niemand deutlicher wie

Esaias; denn nachdem er in Kap. 58 die Heuchelei verdammt hat, empfiehlt er die Freigebigkeit und Liebe zu sich und den Nächsten und verspricht dafür: „Dann wird Dein Licht wie die Morgenröthe hervorbrechen, und Deine Gesundheit wird fortblühen, und Deine Gerechtigkeit wird vor Dir wandeln, und der Ruhm Gottes wird Dich*) versammeln u. s. w.“ Dann empfiehlt er auch den Sabbath, für dessen fleissige Beobachtung er verspricht: „Dann wirst Du Dich mit Gott ergötzen,**) und ich werde Dich reiten***) lassen über die Höhen der Erde und ich werde machen, dass Du die Erbschaft Jacob's Deines Vaters issest, wie des Jehovah Mund gesagt hat.“ Hier sieht man, wie der Prophet für die Freiheit und Liebe eine gesunde Seele in einem gesunden Körper und Gottes Ruhm auch nach dem Tode verspricht; aber für die Gebräuche nur die Sicherheit des Reiches, die Wohlfahrt und das Glück des Körpers. — In den Psalmen XV. und XXIV. werden die Gebräuche nicht erwähnt, sondern nur moralische Lehren; denn sie handeln nur von der Seligkeit; nur sie wird vorgestellt, wenn auch nur gleichnissweise; denn offenbar werden da unter dem Berge Gottes, unter seinem Zelte und deren Bewohnung der Seligkeit Seelenruhe, aber nicht der Berg zu Jerusalem und die Laubhütte Mosis gemeint; denn diese Orte wurden von Niemand bewohnt und nur von den zu Stamm Levi Angehörigen verwaltet. — Ferner verheissen alle im vorigen Kapitel beigebrachten Aussprüche Salomo's nur für die Pflege der Einsicht und Weisheit die wahre Seligkeit, nämlich, dass nur daraus die Furcht Gottes verstanden und die Erkenntniss Gottes erlangt werde. Dass die Juden nach Zerstörung des Reiches nicht mehr an die Beobachtung der Gebräuche gebunden sind, erhellt aus Jeremias, der bei seinem Gesicht von der nahe bevorstehenden Zerstörung der Stadt sagt: „Gott liebe nur Die,

---

*) Ein Hebraismus, womit die Zeit des Todes bezeichnet wird; „zu seinen Vätern versammelt werden“ heisst sterben. Man sehe Gen. XLIX. 29, 33. (Anm. v. Spin.)

**) Bedeutet „anständig ergötzen“, wie das niederländische Sprüchwort sagt: Mit Gott und mit Ehre. (Anm. v. Spin.)

***) Bezeichnet die Herrschaft, wie man ein Pferd im Zügel hält. (Anm. v. Spin.)

welche wissen und einsehen, dass er selbst die Barmherzigkeit, das Gericht und die Gerechtigkeit übt. Deshalb werden in Zukunft nur Die des Lobes würdig erachtet werden, die dieses wissen werden" (man sehe IX. 23), d. h. Gott verlange nach der Zerstörung der Stadt nichts Besonderes von den Juden und in Zukunft nur die Beobachtung des natürlichen Gesetzes, wie es für alle Sterbliche gelte.[55]) Das Neue Testament bestätigt dies; denn darin werden, wie gesagt, nur moralische Regeln gegeben, und nur dafür wird das Himmelreich verheissen; dagegen beseitigten die Apostel die Gebräuche, nachdem sie das Evangelium auch anderen Völkern zu lehren begannen, deren Staatsrecht ein anderes war. Wenn die Pharisäer nach dem Untergange des Reiches diese Gebräuche, wenigstens zum grösseren Theil, beibehielten, so geschah es mehr aus Gegnerschaft gegen die Christen, als um Gott zu gefallen. Denn nach der ersten Verwüstung der Stadt, als sie nach Babylon in die Gefangenschaft kamen, vernachlässigten sie, da sie damals, so viel ich weiss, noch nicht in Sekten gespalten waren, sofort die Gebräuche, ja sagten dem Gesetze Mosis ganz Lebewohl und übergaben das väterliche Recht, als überflüssig, der Vergessenheit und begannen sich mit den übrigen Völkern zu vermischen, wie aus Hezra und Nehemia genügend erhellt. Deshalb sind die Juden unzweifelhaft nach Auflösung ihres Reiches nicht mehr so an das Gesetz Mosis gebunden, wie vor Beginn ihrer Gemeinschaft und ihres Staates. Denn so lange sie unter anderen Völkern vor dem Auszug aus Aegypten lebten, hatten sie keine besonderen Gesetze und waren nur an das Naturrecht und unzweifelhaft an das Recht des Staates, in dem sie lebten, gebunden, soweit es dem göttlichen Gesetze nicht widersprach, und wenn die Erzväter Gott Opfer gebracht haben, so ist es, glaube ich, geschehen, weil sie ihren Geist, der von Kindheit ab an die Opfer gewöhnt war, mehr zur Andacht anregen wollten. Denn alle Völker hatten seit der Zeit Enoch's sich an die Opfer gewöhnt und fanden darin die meiste Anregung zur Andacht. Deshalb opferten die Erzväter nicht auf Geheiss eines göttlichen Gesetzes oder in Folge der Belehrung über die allgemeinen Grundlagen des göttlichen Gesetzes, sondern blos in Folge der Sitte der damaligen Zeit, und wenn es auf

Jemandes Befehl geschah, so war dies nur der des Rechts des Staates, in dem sie lebten, und das sie auch verpflichtete, wie ich hier und im dritten Kapitel bei Gelegenheit des Melchisedek bemerkt habe.

Hiernach glaube ich meine Ansicht mit dem Ansehn der Bibel unterstützt zu haben, und ich habe nur noch zu zeigen, wie und weshalb diese Gebräuche zur Bewahrung und Erhaltung des jüdischen Reiches beitrugen. Dies kann mit Wenigem geschehen und aus allgemeinen Gründen dargelegt werden. Die Gemeinschaft ist nicht blos gut zum Schutz gegen die Feinde, sondern zur Beschaffung vieler Dinge, und selbst nothwendig; denn wollten die Menschen einander nicht gegenseitig helfen, so würde ihnen das Geschick und die Zeit fehlen, um sich, soweit es möglich ist, zu ernähren und zu erhalten. Denn Jeder ist nicht zu Jedwedem geschickt, und Niemand vermag Alles das sich zu verschaffen, dessen er nöthig bedarf. Die Kräfte und die Zeit, sage ich, würden Jedem fehlen, wenn er für sich allein pflügen, säen, ernten, mahlen, kochen, weben, nähen und vieles Andere zum Leben Erforderliche machen wollte, ohne der Künste und Wissenschaften zu gedenken, die zur Vervollkommnung der menschlichen Natur und zur Seligkeit höchst nöthig sind. Man sieht, dass Die, welche roh, ohne staatliche Verbindung leben, ein elendes und beinah thierisches Leben führen und selbst das Wenige, Elende und Rohe, welches sie besitzen, ohne gegenseitige Hülfe, sei sie, welche sie wolle, nicht erlangen.

Wären daher die Menschen von Natur so angewöhnt, dass sie nur das wahrhaft Vernünftige verlangten, so brauchte die Gesellschaft keine Gesetze, sondern es genügte die Unterweisung der Menschen in den moralischen Lehren, um freiwillig und von selbst das wahrhaft Nützliche zu thun. Allein die menschliche Natur ist ganz anders beschaffen; denn Alle suchen zwar ihren Vortheil, aber nicht nach Vorschrift der gesunden Vernunft, sondern sie begehren in der Regel nur die Dinge im Antrieb von Lüsten und Affekten der Seele, ohne Rücksicht auf die Zukunft und andere Dinge; und sie entscheiden sich danach über den Nutzen. Deshalb kann keine Gesellschaft ohne oberste Gewalt und Macht und folglich nicht ohne Gesetze bestehen, welche die Begierden der Menschen

und die zügellose Hast mässigen und hemmen. Indess lässt sich die menschliche Natur nicht unbedingt zwingen, und wie der Tragiker Seneca sagt, die gewaltsame Herrschaft dauert nicht lange, wohl aber die gemässigte. Denn so lange die Menschen blos aus Furcht handeln, thun sie eigentlich nur das, was sie verabscheuen, und nehmen auf die Nützlichkeit und Nothwendigkeit ihres Thuns keine Rücksicht, sondern sorgen nur, dass sie nicht in die Todes- oder in eine andere Strafe verfallen. Ja, sie müssen sich an dem Uebel und Schaden des Herrschers erfreuen, selbst wenn sie auch grossen Nachtheil davon haben, und sie wünschen ihm alle Uebel und fügen sie ihm zu, soweit sie vermögen. Auch ertragen die Menschen nichts weniger, als die Knechtschaft unter Ihresgleichen und die Herrschaft derselben. Deshalb ist nichts schwerer, als den Menschen die einmal bewilligte Freiheit wieder zu nehmen.[56])

Daraus folgt, 1) dass die ganze Gemeinschaft, wo möglich gemeinsam, die Herrschaft führen muss, damit Jeder so sich selbst und Niemand Seinesgleichen gehorche; haben aber Einige oder Einer die Herrschaft, so muss Dieser etwas über die gemeine Menschennatur zum Voraus haben oder wenigstens mit allen Kräften dies der Menge einzureden versuchen. 2) müssen die Gesetze in jedem Staate so eingerichtet werden, dass die Menschen weniger durch Furcht, als durch die Hoffnung auf einen vorzüglich gewünschten Vortheil in Zucht gehalten werden; denn dann wird Jeder gern das ihm Obliegende thun. Weil 3) der Gehorsam darin besteht, dass die Befehle blos vermöge der Autorität des Befehlenden befolgt werden, so folgt, dass derselbe in einer Gemeinschaft, wo die Herrschaft bei Allen ist, und die Gesetze nach allgemeiner Uebereinstimmung erlassen werden, keinen Platz hat, und dass in einem solchen Staate, mögen die Gesetze vermehrt oder vermindert werden, das Volk dennoch gleich frei verbleibt, weil es nicht nach dem Ansehn eines Andern, sondern nach seiner eignen Uebereinstimmung handelt.[57]) Das Gegentheil findet statt, wo Einer allein die Herrschaft unbeschränkt führt; da vollziehen Alle auf Grund der Autorität des Einzigen die Gebote des Reiches. Sind sie daher von Anfang ab nicht so erzogen, dass sie nur auf den Mund des Herrschers sehen, so wird er schwer

die nöthigen neuen Gesetze geben und dem Volke die einmal zugestandene Freiheit nehmen können.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen komme ich auf den jüdischen Staat zurück. Als die Juden aus Aegypten auszogen, waren sie dem Rechte keines andern Volkes mehr unterworfen; sie konnten daher nach Belieben neue Gesetze erlassen und neue Rechte und einen Staat ordnen, wo sie wollten, und wo sie das Land in Besitz nehmen wollten. Allein sie waren zu Nichts weniger geeignet, als sich weise Gesetze zu geben und die Herrschaft selbst gemeinsam zu behalten; denn ihr Geist war ungebildet, und sie waren durch die harte Sklaverei verderbt. Die Herrschaft musste deshalb bei Einem bleiben, der die Anderen befehligte, sie mit Gewalt zwang, Gesetze gab und sie später auslegte. Diese Herrschaft konnte Moses leicht sich erhalten, da er in göttlicher Kraft die Anderen übertraf und das Volk überzeugte, dass er solche besass und dies durch viele Zeugnisse bewies (Exod. XIV. letzter Vers; XIX. 9). Dieser gab also vermöge der göttlichen Kraft, die ihn mächtig erfüllte, dem Volke Gesetze und sorgte dabei, dass das Volk nicht sowohl aus Furcht, sondern freiwillig denselben gehorchte. Zweierlei nöthigte ihn besonders hierzu, nämlich der widerspenstige Geist des Volkes (der sich mit Gewalt nicht zwingen liess) und der bevorstehende Krieg. Damit dieser glücklich geführt würde, mussten die Soldaten mehr ermahnt, als mit Strafen und Drohungen erschreckt werden; denn dann beeifert sich Jeder, durch Tugend und Geistesgrösse zu glänzen, und denkt nicht blos, wie er die Strafe vermeide. Aus diesem Grunde setzte Moses mit Kraft und auf göttlichen Befehl die Religion in seinem Staate ein, damit das Volk seine Pflicht nicht sowohl aus Furcht, sondern aus Ergebenheit erfülle. Dann verpflichtete er es durch Wohlthaten und versprach ihm von Seiten Gottes Vieles für die Zukunft und gab keine zu strengen Gesetze, wie Jeder, der sie genau erforscht, mir leicht zugeben wird; insbesondere wenn er die Nebenumstände beachtet, die zur Verurtheilung eines Angeklagten nöthig waren. Damit endlich das Volk, was sich nicht selbst regieren konnte, dem Herrscher gehorsam wäre, liess er diesen an die Knechtschaft gewohnten Menschen Nichts für ihr Belieben übrig; das Volk konnte Nichts beginnen,

ohne dass es des Gesetzes zu gedenken und die Gebote zu vollziehen hatte, die blos von dem Belieben des Herrschers abhingen. Denn es war nicht nach Belieben, sondern nach festen und bestimmten Anordnungen des Gesetzes erlaubt, zu pflügen, zu säen, zu ernten. Ebenso durfte man nichts essen, anziehen, das Haupt und den Bart nicht scheeren, sich nicht freuen noch sonst etwas vornehmen, als nach den in den Gesetzen vorgesehenen Anordnungen und Befehlen. Damit nicht genug, mussten sie an den Thürpfosten, an den Händen und unter den Augen gewisse Zeichen haben, die sie immer an den Gehorsam erinnerten. Es war also das Ziel der Gebräuche, dass diese Menschen Nichts aus eigenem Willen, sondern nur nach dem Gebot eines Andern thaten, und dass sie in allen ihren Handlungen und Gedanken ihre Unselbstständigkeit und Unterwürfigkeit anerkannten. Daraus erhellt, dass die Gebräuche mit der Seligkeit nichts zu thun haben, und dass die in dem Alten Testamente enthaltenen, ja das ganze Gesetz Mosis, nur auf den jüdischen Staat und mithin nur auf körperliche Vortheile abgezielt haben.[58])

Was nun die christlichen Gebräuche anlangt, die Taufe, das Abendmahl, die Feste, die Predigten und Anderes, was dem Christenthum immer gemeinsam gewesen, so sind sie, wenn sie überhaupt von Christus oder den Aposteln eingesetzt worden, was mir noch zweifelhaft scheint, nur als äussere Zeichen der allgemeinen Kirche eingesetzt, aber nicht, um zur Seligkeit beizutragen, und mit einer inneren Heiligkeit. Daher sind diese Gebräuche zwar nicht des Staates wegen, aber doch um der ganzen Gemeinschaft wegen eingesetzt, und deshalb ist Der, welcher für sich allein lebt, an sie nicht gebunden; ja, wenn er in einem Staate lebt, wo die christliche Religion verboten ist, hat er sich derselben zu enthalten und kann doch selig leben. Ein Beispiel dazu giebt das japanesische Reich, wo die christliche Religion verboten ist, und die dort wohnenden Niederländer auf Anordnung der ostindischen Gesellschaft sich aller äusseren gottesdienstlichen Handlungen zu enthalten haben. Ich brauche dies jetzt durch keine weitere Autorität zu unterstützen, und wenn es auch leicht aus den Grundlagen des Neuen Testaments darzulegen und mit deutlichen Zeugnissen zu

belegen wäre, so lasse ich es doch gern, da es mich zu Anderem drängt.[59])

Ich gehe also zu dem zweiten Gegenstande dieses Kapitels über, nämlich: Für welche Personen und aus welchen Gründen der Glaube an die biblische Geschichte nöthig ist. Um dies nach natürlichem Lichte zu ermitteln, werde ich so zu verfahren haben.

Wenn Jemand will, dass die Menschen etwas glauben oder nicht glauben, was nicht von selbst bekannt ist, so muss er zu diesem Zweck seine Behauptung aus Zugestandenem ableiten und sie durch Erfahrung oder die Vernunft überzeugen, also durch Dinge, die sie sinnlich wahrgenommen haben, oder aus geistigen, von selbst bekannten Grundsätzen. Ist die Erfahrung nicht klar und deutlich eingesehen, so kann sie doch vielleicht den Menschen überzeugen, aber sie kann den Verstand nicht ebenso bestimmen und seine Nebel zerstreuen, als wenn die Sache blos durch die Kraft des Verstandes und die Regeln seiner Einsicht dargelegt wird; namentlich wenn es sich um geistige Dinge handelt, die nicht in die Simne fallen. Indess erfordert eine solche Ableitung aus geistigen Begriffen meist eine lange Verkettung der Sätze und auch grosse Vorsicht und Schärfe des Verstandes und hohe Ausdauer, die selten sich bei den Menschen finden; deshalb ziehen die Menschen lieber die Belehrung durch die Erfahrung vor und mögen ihre Ansichten nicht aus wenigen obersten Grundsätzen ableiten und mit einander verknüpfen. Will daher Jemand einem ganzen Volke oder gar dem ganzen menschlichen Geschlechte eine Lehre beibringen, die Alle verstehen sollen, so muss er sie durch die Erfahrung belegen und seine Gründe und seine Definitionen vor Allem der Fassungskraft des niedrigen Volkes, was den grössten Theil des Menschengeschlechts ausmacht, anbequemen; aber er darf nicht verknüpfen und keine Definitionen bieten, wie sie zur bessern Verkettung der Gründe dienen. Ohnedem mag er lieber für die Gelehrten schreiben, d. h. für nur einen kleinen Theil der Menschen, wo er verstanden werden wird. Da nun die ganze Bibel zuerst für ein ganzes Volk und später für das ganze Menschengeschlecht offenbart worden, so musste ihr Inhalt der Fassungskraft des niederen Vol-

kes vor Allem anbequemt und durch die Erfahrung bestätigt werden.

Ich will mich noch deutlicher ausdrücken. Das blos Spekulative, was die Bibel lehrt, ist, dass es einen Gott giebt oder ein Wesen, was Alles geschaffen hat, Alles mit der höchsten Weisheit leitet und erhält, und was für die Menschen sorgt, d. h. für die Frommen und Rechtlichen; dagegen die Anderen mit harten Strafen belegt und von den Guten sondert.[60]) Dies belegt die Bibel blos mit Erfahrungen, nämlich den in ihrer Geschichte erzählten Vorfällen; aber Definitionen giebt sie davon nicht, sondern passt ihre Worte und Gründe dem Verstande des niederen Volkes an. Da nun aber die Erfahrung keine klare Erkenntniss von diesen Sätzen geben und nicht darlegen kann, was Gott ist, und wie er Alles erhält und regiert und für die Menschen sorgt, so kann sie die Menschen nur so weit belehren und unterrichten, als zureicht, Gehorsam und Frömmigkeit ihren Seelen einzuprägen.

Dies ergiebt deutlich, für wen und weshalb der Glaube an die in der Bibel enthaltenen Erzählungen nöthig ist; denn es folgt aus dem eben Dargelegten, dass diese Kenntniss und dieser Glaube dem niederen Volke höchst nothwendig ist, dessen Verstand diese Dinge nicht deutlich und klar einsehen kann.[61]) Ferner ist Der gottlos, welcher sie leugnet, weil er an keinen Gott glaubt und nicht an dessen Sorge für die Welt und die Menschen; wer aber diese Geschichten nur nicht kennt, aber doch durch sein natürliches Licht weiss, dass Gott ist, sammt den Anderen, und hiernach einen wahren Lebenswandel führt, der ist selig, ja seliger als die Masse, weil er neben den wahren Meinungen auch noch eine klare und deutliche Erkenntniss hat. Hiernach ist Der, welcher diese Geschichten der Bibel nicht kennt und auch nach natürlichem Lichte nichts weiss, wenn auch nicht gottlos und ungehorsam, doch unmenschlich und beinah thierisch und ohne eine Gabe Gottes.

Indess verstehe ich mit diesem Satze, dass die Kenntniss der Geschichte dem niederen Volke höchst nöthig sei, nicht die Kenntniss aller Geschichten, welche die Bibel enthält, sondern nur der vorzüglicheren, die, auch ohne die anderen, die erwähnten Sätze am deut-

lichsten darlegen und das Gemüth der Menschen am meisten bewegen können. Denn wenn die Kenntniss aller Geschichten der Bibel für den Beweis ihrer Lehre nöthig wäre, und keine Folgerung ohne umfassende Betrachtung aller darin erzählten Thatsachen gezogen werden könnte, so würde der Beweis ihrer Lehre und die Ableitung derselben nicht blos den Verstand und die Kräfte des gemeinen Volkes, sondern aller Menschen übersteigen. Denn Niemand könnte auf eine so grosse Zahl von Erzählungen zugleich Acht haben und auf so viele Umstände und Theile der Lehre, die aus so vielen und verschiedenen Erzählungen entnommen werden müssen. Ich für meine Person wenigstens kann daher nicht glauben, dass Die, welche uns die Bibel, so wie sie ist, hinterlassen haben, einen so grossen Verstand besessen haben und einer solchen Schlussfolgerung fähig waren; und noch weniger, dass die Bibellehre nicht eingesehen werden könne, ohne den Streit Isaak's, ohne die Rathschläge, welche Ahitophel dem Absalom gegeben, ohne die Bürgerkriege zwischen den Juden und Israeliten und ohne andere dergleichen Berichte zu kennen, und dass den Juden zu Mosis Zeit diese Lehre aus ihren Geschichten nicht ebenso gut habe gelehrt werden können, wie den Juden zur Zeit Esra's. Hierüber werde ich später noch ausführlicher sprechen.

Das niedere Volk braucht also nur die Geschichten zu kennen, welche seinen Sinn am meisten zum Gehorsam und zur Frömmigkeit bewegen können; aber ein Urtheil kann dieses niedere Volk darüber nicht fällen, vielmehr erfreut es sich nur an der Erzählung der einzelnen unerwarteten Vorfälle und nicht an der Lehre dieser Geschichten. Deshalb badarf es neben dem Lesen dieser Geschichte noch der Prediger oder Kirchenbeamten, die es seiner Schwäche gemäss belehren. Um indess von der Sache nicht abzuschweifen, schliesse ich meine Aufgabe damit, dass der Glaube an die Geschichten aller Art nicht zu dem göttlichen Gesetz gehört, dass er die Menschen durch sich nicht selig macht, und dass der Nutzen dieser Geschichten blos in der Belehrung liegt, in welcher Hinsicht die eine Geschichte besser als die andere sein kann. Deshalb sind die Erzählungen im Alten und Neuen Testament besser als die weltlichen, und von jenen ist die eine besser als die andere; lediglich je nach den heilsamen

Lehren, die aus denselben sich ergeben. Hat Jemand daher die ganzen Geschichten der Bibel gelesen, und glaubt er an alle, hat er aber auf die Lehre, die darin geboten werden soll, nicht geachtet und seinen Lebenswandel nicht gebessert, so ist es ebenso, als hätte er den Koran oder die Schauspiele der Dichter oder die gemeinen Geschäftsbücher mit der Aufmerksamkeit des gemeinen Volkes gelesen, und umgekehrt ist Der selig, der diese Geschichten nicht kennt, aber doch die heilsamen Grundsätze hat und einen wahren Lebenswandel führt; Dieser hat in Wahrheit den Geist Christi in sich.[62])

Die Juden sind jedoch anderer Ansicht; sie sagen, dass die wahre Liebe und der wahre Lebenswandel zur Seligkeit nichts nützt, so lange die Menschen dies blos mit dem natürlichen Licht erfassen und nicht als die durch Moses offenbarten Lehren. Maimonides wagt dies offen in der Stelle Könige VIII. 9 mit den Worten auszusprechen: „Jeder, der die sieben Gebote *) in sich aufgenommen hat und sie fleissig erfüllt hat, gehört zu den Frommen in den Völkern und ist ein Erbe der zukünftigen Welt; wenn dies nämlich deshalb von ihm geschehen ist, weil Gott sie in diesem Gesetze gegeben, und weil durch Moses offenbart worden, dass sie ehedem den Söhnen Noah's gegeben worden seien. Hat er es aber blos gethan, weil seine Vernunft ihn dazu geführt hat, so ist Dieser kein Einwohner und gehört nicht zu den Frommen und Weisen in den Völkern." — Dieses sind die Worte des Maimonides; ihnen fügt R. Joseph, Sohn von Shem Tob, in seinem „Kebod Elohim" oder „Die Ehre Gottes" genannten Buche hinzu: dass wenn auch Aristoteles, welcher nach seiner Meinung die beste Ethik geschrieben hat, und den er hochschätzt, in seinem Lebenswandel nichts zur wahren Ethik Gehöriges und in seiner Ethik Enthaltenes unterlassen, sondern Alles sorgfältig beobachtet hätte, so würde ihm das doch zu seinem Heile nichts genutzt haben, weil er seine Lehre nicht als

---

*) Die Juden glauben, dass Gott dem Noah sieben Gebote gegeben hat, und dass alle Völker nur an diese gebunden sind; nur den Juden habe er noch viel Mehrere gegeben, um sie glücklicher als die Anderen zu machen.

göttlich offenbart, sondern blos als von der Vernunft geboten erfasst habe.

Dem aufmerksamen Leser wird indess nicht entgehen, dass dies Alles nur reine Einbildungen sind, die sich auf keine Gründe und auf kein Ansehn der Bibel stützen; es genügt deshalb deren Erwähnung zu ihrer Widerlegung. Auch will ich nicht die Ansicht Derer widerlegen, welche meinen, dass das natürliche Licht nichts Gesundes über das zum wahren Heile Gehörige lehren könne. Denn da sie selbst sich keine gesunde Vernunft zutheilen, so können sie dies auch durch Vernunft nicht beweisen, und wenn sie etwas darüber hinaus zu besitzen meinen, so ist dies reine Einbildung, welche tief unter der Vernunft steht, wie schon ihr gewöhnlicher Lebenswandel erkennen lässt. Ich brauche also hierüber nichts weiter zu sagen; nur das will ich noch bemerken, dass man Jedermann nur aus seinen Thaten erkennen kann; wer daher an Früchten Ueberfluss zeigt, d. h. an Liebe, Freudigkeit, Frieden, Langmuth, Güte, Wohlthätigkeit, Treue, Sanftmuth, Mässigkeit, für Diesen (wie Paulus in seinem Briefe an die Galater V. 22 sagt) ist das Gesetz nicht gegeben; der ist, mag er blos durch die Vernunft oder blos durch die Bibel belehrt worden sein, in Wahrheit von Gott belehrt und ein Seliger. Damit ist alles über das göttliche Gesetz zu Sagende erledigt.

Sechstes Kapitel.

Ueber die Wunder.

So wie eine Erkenntniss, welche die menschliche Fassungskraft übersteigt, eine göttliche genannt zu werden pflegt, so wird auch ein Werk, dessen Ursache die Menge nicht einsieht, das Werk Gottes genannt. Denn die Menge glaubt, dass die Macht und Vorsehung Gottes sich dann am deutlichsten offenbare, wenn etwas Ungewöhnliches in der Natur geschieht, was gegen die gewöhnliche Meinung läuft; vorzüglich wenn es zum Gewinn und Vortheil

derselben ausschlägt. Sie glaubt, dass das Dasein Gottes nicht deutlicher dargelegt werden könne, als wenn die Natur ihre Regeln, wie sie meint, nicht innehält. Wenn daher Jemand die Dinge und die Wunder auf natürliche Weise zu erklären und einzusehen sucht, so meint sie, er wolle Gott selbst oder seine Vorsehung nicht anerkennen. Die Menge glaubt, Gott sei so lange unthätig, als die Natur regelmässig wirkt, und umgekehrt, die Macht der Natur und die natürlichen Kräfte seien so lange müssig, als Gott handle. Man stellt sich so zwei verschiedene Mächte vor, die Macht Gottes und die Macht der natürlichen Dinge, die nur in gewisser Weise von Gott geregelt oder, wie die Meisten heutzutage annehmen, von Gott geschaffen ist. Niemand weiss aber dabei, was sie unter diesen Mächten und was sie unter Gott und der Natur meinen; vielmehr stellt man sich die Macht Gottes wie die Herrschaft einer königlichen Majestät und die der Natur wie eine Kraft oder einen Stoss vor. Deshalb nennt die Menge die ungewohnten Werke der Natur Wunder oder Werke Gottes, und sie mag theils aus Frömmigkeit, theils aus Widerspruchsgeist gegen Die, welche die Naturwissenschaft pflegen, von den natürlichen Ursachen nichts wissen und nur das hören, was sie gar nicht versteht und deshalb am meisten anstaunt. Die Menge kann Gott nur anbeten und Alles auf seine Macht und seinen Willen beziehen, wenn sie keine natürlichen Ursachen anerkennt und die Ereignisse gegen die Natur sich vorstellt; sie glaubt die Macht Gottes dann am meisten zu bewundern, wenn sie die Macht der Natur wie von Gott unterjocht sich vorstellt. Dies scheint von den ersten Juden sich herzuschreiben, welche die Heiden ihrer Zeit, die die sichtbaren Götter, wie Sonne, Mond, die Erde, das Wasser, die Luft anbeteten, widerlegen, und ihnen zeigen wollten, dass ihre Götter schwach und wankelmüthig wären und unter der Herrschaft des unsichtbaren Gottes ständen. Deshalb erzählten sie seine Wunder, aus denen hervorgehen sollte, dass die ganze Natur auf ihres angebeteten Gottes Geheiss nur zu ihrem Vortheil regiert werde. Dies gefiel den Menschen so gut, dass man seitdem bis jetzt nicht aufgehört hat, Wunder zu erdichten, um dadurch als die Lieblinge Gottes und als das Endziel, weshalb Gott Alles geschaffen und erhalten habe, zu

gelten. So erlaubt sich die Thorheit der Menge Alles, ohne doch von Gott und der Natur einen gesunden Begriff zu haben; sie vermengt die Beschlüsse Gottes mit menschlichen und stellt sich die Natur so beschränkt vor, dass ihr der Mensch als der vornehmste Theil erscheint. [63])

Damit habe ich die Meinungen und Vorurtheile der Menge über die Natur und die Wunder hinreichend dargelegt; um indess die Frage gründlich zu erschöpfen, werde ich zeigen: 1) dass Nichts sich gegen die Natur ereignet, sondern dass sie eine feste und unveränderliche Ordnung innehält, und zugleich, was unter Wunder zu verstehen ist; 2) dass durch die Wunder weder das Wesen noch das Dasein Gottes und folglich auch nicht seine Vorsehung erkannt werden kann, sondern dass dies Alles viel besser aus der festen und unveränderlichen Ordnung der Natur erhellt; 3) werde ich aus einigen Beispielen der Bibel zeigen, dass sie selbst unter den Beschlüssen und dem Willen Gottes und mithin unter seiner Vorsehung nur die Ordnung der Natur versteht, die aus seinen ewigen Gesetzen hervorgeht; 4) endlich werde ich über die Auslegung der Wunder in der Bibel und über das handeln, was hauptsächlich von den Berichten über die Wunder zu halten ist. Dies gehört wesentlich zum Gegenstande dieses Kapitels und wird ausserdem den Zweck meines ganzen Werkes erheblich fördern.

Der erste Satz ergiebt sich leicht aus dem, was ich in Kap. 4 über das göttliche Gesetz dargelegt habe, wonach Alles, was Gott will oder bestimmt, eine ewige Nothwendigkeit oder Wahrheit einschliesst. Ich habe daraus, dass der Wille und die Einsicht Gottes dasselbe sind, gezeigt, dass wir dasselbe sagen, wenn wir von Gottes Willen sprechen, oder dass Gott etwas einsieht, und mit derselben Nothwendigkeit, mit der aus der göttlichen Natur und Vollkommenheit folgt, dass Gott ein Ding, wie es ist, erkennt, folgt, dass Gott es, wie es ist, will. Da nun Alles seine Wahrheit nur aus den göttlichen Beschlüssen hat, so folgt, dass die Naturgesetze nur die reinen Beschlüsse Gottes sind, wie sie aus der Nothwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur folgen. Geschähe also in der Natur etwas gegen ihre allgemeinen Gesetze, so würde es nothwendig auch der

göttlichen Einsicht, Natur und ihren Beschlüssen widersprechen, und wenn Jemand annähme, dass Gott etwas gegen die Naturgesetze thue, der müsste auch annehmen, Gott handle gegen seine eigne Natur, was nicht verkehrter sein könnte. Dies ergiebt sich ebenso leicht daraus, dass die Macht der Natur die göttliche Macht und Kraft selbst ist, und dass die göttliche Macht das eigentliche Wesen Gottes ist; doch lasse ich dieses hier jetzt bei Seite.

Somit geschieht in der Natur nichts,*) was ihren allgemeinen Gesetzen widerspricht, und nichts, was damit nicht übereinstimmt oder aus ihnen nicht folgt; vielmehr geschieht Alles, was geschieht, mit Gottes Willen und ewigem Beschluss, d. h. wie gesagt, es geschieht Alles nach Gesetzen und Regeln, welche eine ewige Nothwendigkeit enthalten, und die Natur befolgt diese Gesetze und Regeln, welche die ewige Nothwendigkeit und Wahrheit einschliessen, immer, wenn wir sie auch nicht kennen, und ebenso ihre feste und unverbrüchliche Ordnung. Keine gesunde Vernunft kann der Natur eine beschränkte Macht und Kraft zutheilen und annehmen, dass ihre Gesetze nur für Einzelnes und nicht für Alles passen; denn die Kraft und Macht der Natur ist die Kraft und Macht Gottes selbst, und die Gesetze und Regeln der Natur sind die eigenen Beschlüsse Gottes; deshalb ist die Macht der Natur als unendlich anzusehen, und ihre Gesetze sind so ausgedehnt, dass sie Alles, was die göttliche Einsicht erkennt, umfassen. Sonst müsste man annehmen, Gott habe die Natur so ohnmächtig geschaffen und ihre Gesetze und Regeln so dürftig bestellt, dass er ihr wiederholt von Neuem beistehen müsse, um sie zu erhalten und um die Dinge nach seinem Willen gehen zu machen, was durchaus verkehrt sein würde.

Aus diesem Grunde also, dass in der Natur Alles nur nach ihren Gesetzen erfolgt, und dass diese Gesetze auf Alles, was die göttliche Einsicht vorstellt, sich erstrecken, und dass die Natur eine feste und unveränderliche Ordnung innehält, folgt auf das Klarste, dass das Wort „Wunder" nur auf die Meinungen der Menschen

*) Ich verstehe hier unter Natur nicht blos den Stoff, d. h. Zustände, sondern noch unendlich Vieles ausser dem Stoffe.

sich bezieht und nur ein Werk bedeutet, dessen natürliche Ursache wir an dem Beispiel eines andern bekannten Gegenstandes nicht erklären können, oder wo wenigstens Der, der dies nicht kann, das Wunder niederschreibt oder erzählt. Ich könnte zwar sagen, ein Wunder sei das, dessen Ursache aus den Prinzipien der natürlichen Dinge, soweit sie dem natürlichen Lichte bekannt sind, sich nicht erklären lasse; allein da die Wunder für den Verstand der Menge geschahen, welche die obersten Grundsätze der natürlichen Dinge gar nicht kannte, so haben offenbar die Alten das für ein Wunder gehalten, was sie nicht in der Weise erklären konnten, wie die Menge die natürlichen Dinge zu erklären pflegt, d. h. durch Benutzung der Erinnerung an einen andern ähnlichen Fall, den sie ohne Staunen sich vorzustellen pflegt; denn die Menge meint eine Sache dann genügend einzusehen, wenn sie sich nicht darüber verwundert. Die Alten und Alle bis ziemlich auf den heutigen Tag hatten nur diesen Maassstab für die Wunder; es kann deshalb nicht auffallen, wenn in der Bibel Vieles als Wunder berichtet wird, dessen Ursachen aus bekannten Naturgesetzen leicht erklärt werden kann.[64]) So habe ich dies schon in Kap. 2 gethan, bei dem Stillstehn der Sonne für Josua und bei ihrem Zurückgehen zur Zeit des Achaz; indess werde ich darüber bald noch ausführlicher sprechen bei der Erklärung der Wunder, die ich in diesem Kapitel zugesagt habe.

Es ist aber nun Zeit, zu dem **zweiten** Punkt überzugehen, wonach wir Gottes Wesen und Dasein und Vorsehung nicht durch die Wunder, sondern viel besser aus der festen und unveränderlichen Ordnung der Natur erkennen. Ich werde das in folgender Weise darlegen.

Da Gottes Dasein nicht von selbst klar ist, so muss es aus Begriffen gefolgert werden, deren Wahrheit so fest und unerschütterlich ist, dass keine Macht möglich und denkbar ist, die sie verändern könnte. Wenigstens müssen sie uns von der Zeit ab so gelten, wo wir das Dasein Gottes aus ihnen folgern, wenn wir aus ihnen dasselbe erhaben über jeden zufälligen Zweifel folgern wollen.[65]) Denn wenn man sich vorstellen könnte, dass diese Begriffe von irgend einer Macht verändert werden könnten, so wäre deren Wahrheit zweifelhaft und folglich

auch unser Schluss für das Dasein Gottes, und es gäbe keine Gewissheit für irgend einen Gegenstand. — Ferner kann nur das mit der Natur in Uebereinstimmung oder Widerspruch sein, was mit ihren Prinzipien stimmt oder denselben widerspricht. Nähme man daher an, dass in der Natur etwas von irgend einer Macht, sei sie, welche sie wolle, geschehen könnte, was der Natur widerspräche, so würde es auch jenen Begriffen widersprechen und müsste deshalb als widersinnig verworfen werden, oder man müsste an diesen obersten Begriffen, wie gezeigt, und folglich auch an Gott und an allen Regeln überhaupt zweifeln. Die Wunder sind also weit entfernt, als Werke, die der Ordnung der Natur widersprechen, das Dasein Gottes uns zu beweisen; vielmehr müssten sie uns daran zweifeln lassen, da man ohne sie dessen unbedingt gewiss sein könnte, sofern man nämlich weiss, dass Alles in der Natur eine feste und unveränderliche Regel befolgt.[66])

Wenn man aber annimmt, dass ein Wunder das sei, was aus natürlichen Ursachen sich nicht erklären lässt, so kann dies in zwiefachem Sinne gemeint sein; einmal so, dass es zwar seine natürlichen Ursachen habe, die der menschliche Verstand nur nicht ermitteln könne, oder dass es keine Ursache ausser Gott oder Gottes Willen habe. Allein da Alles, was aus natürlichen Ursachen geschieht, auch nur durch Gottes Macht und Willen geschieht, so muss man dahin gelangen, dass das Wunder, mag es natürliche Ursachen haben oder nicht, ein Werk ist, was aus Ursachen nicht erklärt werden kann, d. h. ein Werk, was die Begriffe der Menschen übersteigt. Aber aus einem Werke, und insbesondere aus einem, was unsern Verstand übersteigt, kann man nichts begreifen; denn Alles, was man klar und deutlich einsieht, muss durch sich selbst oder durch ein Anderes erkannt werden, was durch sich selbst erkennbar ist. Deshalb kann man aus einem Wunder oder einem Werke, was unsre Begriffe übersteigt, weder Gottes Wesen noch Dasein noch irgend etwas über Gott und seine Natur erkennen, vielmehr folgt, wenn Alles von Gott bestimmt und angeordnet ist, und die Wirkungen der Natur aus Gottes Wesen sich ergeben, und die Naturgesetze nur die ewigen Beschlüsse und Bestimmungen Gottes sind, dass wir Gott und seinen Willen

um so besser erkennen, je besser wir die natürlichen Dinge erkennen und einsehen, wie sie von ihrer obersten Ursache abhängen, und wie sie nach den ewigen Naturgesetzen wirken.[67])

Deshalb können in Bezug auf unsern Verstand mit weit mehr Recht die Werke, welche man klar und deutlich erkennt, Gottes Werke heissen und auf seinen Willen bezogen werden, als die, welche man nicht kennt, wenn sie auch die Einbildungskraft sehr beschäftigen und die Menschen zum Anstaunen hinreissen. Nur die Werke der Natur, welche klar und bestimmt erkannt sind, machen die Erkenntniss Gottes erhabener und lehren den Willen und die Beschlüsse Gottes auf das Klarste. Diejenigen treiben also ein leeres Spiel, welche, wo sie einen Gegenstand nicht verstehen, zum Willen Gottes ihre Zuflucht nehmen; fürwahr eine lächerliche Art, seine Unwissenheit zu bekennen!

Selbst wenn man aus den Wundern etwas folgern könnte, so könnte es doch in keinem Falle das Dasein Gottes sein. Denn das Wunder ist ein begrenztes Werk und drückt nur eine gewisse und begrenzte Macht aus; man kann daher daraus nicht das Dasein einer Ursache folgern, deren Macht unendlich ist, sondern höchstens eine Ursache von grösserer Macht. Ich sage „höchstens“, denn es kann auch aus dem Zusammenwirken vieler Ursachen ein Werk hervorgehen, dessen Gewalt und Macht schwächer ist wie die Macht dieser Ursachen zusammen, und doch grösser als die Macht jeder einzelnen Ursache. Allein wenn die Naturgesetze, wie gezeigt worden, sich auf unendlich Vieles erstrecken und unter der Bestimmung der Ewigkeit von uns begriffen werden, und da die Natur nach ihnen in einer festen und unveränderlichen Ordnung sich bewegt, so lehren sie selbst uns in gewisser Weise die Unendlichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes. Ich schliesse also, dass Gott, sein Dasein und seine Vorsehung aus den Wundern nicht erkannt werden kann, sondern dass diese weit besser aus der festen und unveränderlichen Ordnung der Natur erkannt werden. Dabei verstehe ich das Wunder in dem Sinne eines Werkes, was die Fassungskraft des Menschen übersteigt, oder von dem man dies annimmt. Denn so weit es als ein Werk gilt, was die Ordnung der Natur zerstört oder

unterbricht oder deren Gesetzen widerspricht, so weit kann es (wie ich gleich zeigen werde) nicht blos keine Erkenntniss Gottes gewähren, sondern muss uns sogar die natürliche Kenntniss desselben nehmen und uns in Zweifel über Gott und Alles stürzen.[68])

Auch erkenne ich hier keinen Unterschied zwischen einem Werke gegen die Natur und einem über die Natur, d. h. einem, das nach der Meinung Einiger der Natur zwar nicht widerstreitet, aber doch nicht von ihr hervorgebracht oder bewirkt werden kann. Denn das Wunder entsteht nicht ausserhalb, sondern innerhalb der Natur, wenn man es auch über die Natur stellt; es muss also nothwendig die Ordnung der Natur stören, wenn man diese überhaupt als eine feste und unveränderliche nach Gottes Rathschlüssen anerkennt. Geschähe daher etwas in der Natur, was aus ihren Gesetzen nicht folgte, so müsste es der Ordnung, die Gott in Ewigkeit durch die allgemeinen Naturgesetze für diese festgesetzt hat, widersprechen und würde deshalb gegen die Natur und ihre Gesetze sein, und wollte man daran glauben, so würde es uns an Allem zweifeln machen und zu dem Atheismus führen.[69])

Damit glaube ich den zweiten Satz mit genügend festen Gründen bewiesen zu haben, und wir können daraus von Neuem folgern, dass ein Wunder, sei es gegen oder über die Natur, ein reiner Widerspruch ist. Deshalb kann in der Bibel unter Wunder nur ein Werk der Natur verstanden werden, das, wie gesagt, die Fassungskraft des Menschen übersteigt, oder von dem dies wenigstens angenommen wird.

Ehe ich jedoch zu dem dritten Punkte übergehe, möchte ich vorher meine Ansicht, dass Gott aus den Wundern nicht erkannt werden kann, durch das Ansehen der Bibel bekräftigen. Sie sagt dies zwar nirgends ausdrücklich, allein es kann leicht aus ihr abgeleitet werden, insbesondere aus des Moses (Deut. XIII.) Anweisung, den falschen Propheten, auch wenn er Wunder verrichtet, mit dem Tode zu strafen; denn er sagt: „Und (d. h. wenn auch) geschähe ein Zeichen und Wunder, was er Dir vorausgesagt hat u. s. w., so glaube (doch) den Worten des Propheten nicht, weil der Herr, Euer Gott, Euch versucht u. s. w. Der Prophet werde (deshalb)

des Todes schuldig erklärt" u. s. w. Hieraus ergiebt sich, dass auch von falschen Propheten Wunder verrichtet werden können, und dass die Menschen, die nicht durch die wahre Erkenntniss und Liebe zu Gott redlich geschützt sind, ebenso leicht aus den Wundern falsche Götter, wie die wahren erfassen können. Denn Moses setzt hinzu: „weil Jehova, Euer Gott, Euch versucht, damit er wisse, ob Ihr ihn liebt von ganzem Herzen und ganzer Seele." Ferner haben die Israeliten trotz der vielen Wunder keine gesunde Vorstellung von Gott gewinnen können, wie die Erfahrung gelehrt hat. Denn als sie glaubten, Moses sei von ihnen gegangen, so verlangten sie sichtbare Götter von Aaron, und ein Kalb, welche Schande! war der Begriff ihres Gottes, den sie aus so vielen Wundern sich gebildet hatten. So zweifelte auch Asaph an der Vorsehung Gottes, obgleich er so viele Wunder gehört hatte, und er wäre beinah vom wahren Wege abgewichen, wenn er nicht endlich die wahre Seligkeit erkannt gehabt hätte (Psalm XXXVII.). Auch Salomo, zu dessen Zeiten die Angelegenheiten der Juden in der höchsten Blüthe standen, argwöhnt, dass Alles nach Zufall geschehe (Pred. Sal. III. 19, 20, 21; IX. 2, 3). Endlich blieb es beinah allen Propheten dunkel, wie die Ordnung der Natur und die Erlebnisse der Menschen mit ihrem Begriff von Gottes Vorsehung sich vertragen können, obgleich dies doch den Philosophen, die nicht aus Wundern, sondern aus klaren Begriffen die Dinge zu begreifen suchen, immer sehr klar gewesen ist, nämlich Denen, die die wahre Glückseligkeit nur in die Tugend und Seelenruhe setzen und nicht wollen, dass die Natur ihnen, sondern dass sie der Natur gehorchen; denn sie sind gewiss, dass Gott die Natur leitet, wie es ihre allgemeinen Gesetze, und nicht, wie es die besonderen Gesetze der menschlichen Natur verlangen, und dass Gott daher nicht blos auf das menschliche Geschlecht, sondern auf die ganze Natur Rücksicht nimmt.

So erhellt auch aus der Schrift, dass die Wunder keine wahre Erkenntniss Gottes gewähren und die Vorsehung Gottes nicht klar beweisen.[70]) Wenn es aber oft in der Bibel heisst, Gott habe ein Wunder gethan, damit er den Menschen bekannt werde, wie in Exod. X. 2 es heisst, Gott habe die Aegypter getäuscht und ein Zeichen

von sich gegeben, damit die Israeliten erkennten, dass er Gott sei, so folgt doch daraus noch nicht, dass die Wunder dies wirklich lehren, sondern nur, dass die Juden dies gemeint haben und so durch Wunder sich haben leicht überzeugen lassen. Denn oben im 2. Kapitel habe ich gezeigt, dass die Gründe der Propheten oder die aus den Offenbarungen gebildeten Gründe nicht aus allgemeinen Begriffen hervorgehen, sondern aus den verkehrten Zugeständnissen und Meinungen Derer, welchen die Offenbarung geschieht, oder welche der heilige Geist überzeugen will. Ich habe dies durch viele Beispiele belegt und auch durch das Zeugniss des Paulus, der mit den Griechen ein Grieche und mit den Juden ein Jude war.

Wenn nun auch diese Wunder die Aegypter und Juden nach ihren Meinungen überzeugen konnten, so vermochten sie doch nicht eine wahre Vorstellung und Erkenntniss Gottes zu geben, sondern sie brachten sie nur zu dem Eingeständniss, dass es ein Wesen gebe, was mächtiger als alles ihnen Bekannte sei, und was die Juden, denen damals Alles wider Erwarten glücklich von Statten ging, vor Allem begünstigte, nicht aber, dass Gott gleich für Alle sorge; denn das kann nur die Philosophie lehren. Deshalb glaubten die Juden und Alle, die nur aus dem wechselnden Stand der menschlichen Angelegenheiten und dem ungleichen Schicksal der Menschen Gottes Vorsehung abnahmen, dass die Juden Gott wohlgefälliger als die Uebrigen gewesen seien, obgleich sie sie an wahrer menschlicher Vollkommenheit nicht übertrafen, wie ich in Kap. 3 gezeigt habe.

Ich gehe zu dem dritten Punkte und will aus der Bibel zeigen, dass Gottes Beschlüsse und Gebote und folglich seine Vorsehung in Wahrheit nur die Ordnung der Natur sind; d. h. wenn die Bibel sagt, dies oder jenes sei von Gott oder durch seinen Willen gemacht, so will das in Wahrheit nur sagen, dass es nach den Gesetzen und der Ordnung der Natur geschehen sei, nicht aber, wie die Menge meint, dass die Natur so lange aufgehört habe zu wirken, oder dass ihre Ordnung eine Zeitlang unterbrochen worden sei. Die Bibel lehrt indess das, was sich auf ihre Lehre nicht bezieht, nicht geradezu, weil es nicht ihre Sache ist, wie ich bei dem göttlichen Gesetz dargelegt habe, die Dinge nach ihren na-

türlichen Ursachen und überhaupt spekulative Begriffe zu erklären. Ich muss deshalb meine Behauptung aus einigen Erzählungen der Bibel, die sie zufällig ausführlicher und mit mehr Nebenumständen giebt, durch Folgerungen ableiten und deshalb einige solche hier vorbringen.

So wird 1. Samuel IX. 15, 16 erzählt, Gott habe dem Samuel offenbart, dass er ihm den Saul schicken werde; dennoch sandte Gott ihn nicht zu Samuel, so wie die Menschen Einen zu dem Andern senden, sondern diese Sendung Gottes war nur die Ordnung der Natur. Saul suchte nämlich laut des vorgehenden Kapitels seine Eselinnen, die er verloren hatte, und als er schon ohne sie nach Hause gehen wollte, ging er auf den Rath seines Dieners zu dem Propheten Samuel, um von ihm zu erfahren, wo er sie finden könnte. Die ganze Erzählung ergiebt, dass Saul keinen andern Befehl Gottes, als diese Ordnung der Natur gehabt hat, um Samuel anzugehen. — In Psalm CV. 24 heisst es, Gott habe den Geist der Aegypter umgeändert, dass sie die Israeliten gehasst hätten. Auch das war eine ganz natürliche Veränderung, wie aus Exod. I. erhellt, wo der wichtige Grund erzählt wird, weshalb die Aegypter die Israeliten zu ihren Knechten machten. — Gen. IX. 13 sagt Gott dem Noah, er werde es ihm in einer Wolke geben, welche Handlung Gottes nichts Anderes ist als die Brechung und Zurückwerfung der Sonnenstrahlen, welche sie in den Wassertropfen erleiden.[71]) — In Psalm CXLVII. 18 wird jene natürliche Wirkung des Windes und der Wärme, welche den Reif und Schnee schmelzt, das Werk Gottes genannt, und in v. 15 der Wind und die Kälte der Spruch und das Wort Gottes. — In Psalm CIV. 4 heissen der Wind und das Feuer die Boten und Diener Gottes, und dergleichen findet sich noch Vieles in der Bibel, was klar ergiebt, dass Gottes Beschluss, Befehl, Spruch und Wort nur die Wirksamkeit und Ordnung der Natur bezeichnet. Deshalb hat sich unzweifelhaft alles in der Bibel Erzählte natürlich zugetragen, und dabei wird es doch auf Gott bezogen, da es, wie gesagt, nicht Sache der Bibel ist, die Dinge nach ihren natürlichen Ursachen darzulegen, sondern nur das zu erzählen, was die Einbildungskraft lange beschäftigt, und zwar in einer Weise und einem Vortrag, der mehr dahin zielt, das Staunen zu erregen

und dem Geist der Menge die Gottesfurcht einzuprägen. Findet man daher in der Bibel Etwas, wovon man keinen Grund angeben kann und was neben, ja gegen die Natur sich scheinbar zugetragen hat, so darf das nicht bedenklich machen, sondern man muss die wirklichen Ereignisse für natürliche ansehen. Dies folgt auch daraus, dass bei den Wundern sich manche Nebenumstände finden, die bei deren dichterischen Darstellungen nicht immer erwähnt werden, welche klar zeigen, dass die Wunder aus natürlichen Ursachen hervorgegangen sind. So musste, als die Aegypter an dem Aussatze litten, Moses Asche in die Luft streuen (Exod. IX. 10). Auch die Heuschrecken kamen auf einen natürlichen Befehl Gottes nach Aegypten, nämlich durch einen Tag und Nacht wehenden Ostwind, und verliessen es bei einem sehr starken Westwind (Exod. X. 14, 19). Derselbe Wind, nämlich der Westwind, der die ganze Nacht stark blies, öffnete auch auf Befehl Gottes den Juden den Weg durch das Meer (Exod. XIV. 21). Damit endlich Elias den für todt gehaltenen Knaben auferweckte, musste er sich einige Male auf ihn legen, bis er warm wurde und endlich die Augen öffnete (2. Könige IV. 34, 35). So werden auch in dem Evangelium Johannis Kap. 9 einige Umstände erwähnt, die Jesus bei Heilung des Blinden benutzt hat, und so findet sich Vieles in der Bibel, was ergiebt, dass die Wunder etwas Anderes als den unbedingten Befehl Gottes, wie man sagt, erfordern. Man muss annehmen, dass wenn auch nicht alle Umstände und ihre natürlichen Ursachen, wenigstens nicht sämmtlich erzählt werden, sie doch nicht ohne solche geschehen sind; dies erhellt auch aus Exod. XIV. 27, wo erzählt wird, dass das Meer auf einen blossen Wink Mosis wieder angeschwollen sei, und des Windes nicht gedacht wird. Dennoch heisst es in dem Hohenlied (Exod. XV. 10), es sei geschehen, weil Gott mit seinem Winde (d. h. mit dem stärksten Winde) geblasen habe; dieser Umstand wird in der Erzählung nicht erwähnt, und das Wunder erscheint dadurch grösser.[72])

Allein man behauptet vielleicht, dass sich sehr Vieles in der Bibel finde, was durch natürliche Ursachen nicht erklärt werden könne; so, dass die Sünden der Menschen und ihr Gebet Ueberschwemmungen oder Fruchtbarkeit der Erde bewirken können; dass der Glaube die Blinden heilen

könne, und andere Erzählungen dieser Art in der Bibel. Allein ich glaube schon darauf geantwortet zu haben, indem ich zeigte, dass die Bibel die Dinge nicht nach ihren nächsten Ursachen schildert, sondern nur in einer solchen Ordnung und Darstellung, die die Menschen und vorzüglich die ungebildete Klasse am meisten zur Gottesfurcht bestimmen kann. Deshalb wird von Gott und den Dingen nur sehr uneigentlich geredet; sie will nicht die Vernunft überführen, sondern die Einbildungskraft und das Gefühl der Menschen erregen und beschäftigen. Wenn die Bibel den Untergang eines Reiches, so wie ein politischer Geschichtschreiber es thut, berichten wollte, so würde dies die Menge nicht rühren; wohl aber, wenn sie, wie es geschieht, Alles dichterisch ausmalt und auf Gott bezieht. Sagt also die Bibel, dass die Erde wegen der Menschen Sünden unfruchtbar gewesen, oder dass Blinde durch den Glauben geheilt worden, so darf uns das nicht mehr überraschen, als wenn sie sagt, Gott sei über der Menschen Sünden erzürnt, betrübt; er bereue, ihnen Gutes verheissen und gewährt zu haben, oder dass Gott bei dem Anblick eines Zeichens sich des Versprechens erinnert, und vieles Andere, was entweder dichterisch dargestellt oder nach den Ansichten und Vorurtheilen des Verfassers erzählt wird.[73]) Deshalb kann man ohne Ausnahme annehmen, dass alle wirklichen, in der Bibel erzählten Ereignisse wie Alles nach Naturgesetzen geschehen sind, und findet sich etwas, was geradezu den Naturgesetzen widerstreitet oder aus ihnen nicht abzuleiten ist, so muss man annehmen, dass es von gottlosen Menschen der Bibel zugesetzt worden. Denn Alles gegen die Natur ist auch gegen die Vernunft, und was gegen die Vernunft ist, ist Unsinn und zu verwerfen.

Ich habe nunmehr nur noch Einiges über die Erklärung der Wunder zu sagen oder besser zu wiederholen, da das Wichtigste schon gesagt worden ist, und durch einige Beispiele zu erläutern, was ich zum Vierten versprochen habe. Ich thue dies, damit nicht durch eine schlechte Erklärung der Wunder man voreilig annehme, in der Bibel etwas dem natürlichen Licht Widersprechendes gefunden zu haben.

Sehr selten erzählen die Menschen einen Vorfall so einfach, wie er sich zugetragen hat, ohne etwas von sich

selbst der Erzählung einzumischen; vielmehr werden sie bei dem Anblick oder beim Hören eines Neuen, wenn sie nicht gegen ihre vorgefassten Meinungen sehr auf ihrer Hut sind, meist so davon eingenommen, dass sie etwas ganz Anderes als das Gesehene oder Gehörte auffassen; insbesondere wenn der Vorfall die Fassungskraft des Erzählers oder Zuhörers übersteigt, und er für einen bestimmten Ausgang der Sache ein besonderes Interesse hat. Deshalb erzählen die Menschen in ihren Chroniken und Geschichten mehr ihre Meinungen als die vorgefallenen Dinge, und derselbe Vorgang wird von zwei Menschen mit verschiedenen Meinungen so verschieden berichtet, dass sie gar nicht von einem und demselben Fall zu sprechen scheinen, und dass man meist aus der blossen Erzählung die Meinung des Chronisten und Geschichtschreibers leicht entnehmen kann. [74]) Ich könnte dafür viele Beispiele aus Werken von Philosophen, welche über Naturgeschichte geschrieben, und von Geschichtschreibern beibringen, wenn es nicht überflüssig wäre. Aus der Bibel will ich nur einen Fall erwähnen; über die anderen mag der Leser selbst urtheilen.

Zur Zeit Josua's glaubten die Juden, wie erwähnt, mit allen Ungebildeten, dass die Sonne sich in ihrem täglichen Laufe bewege, die Erde aber still stehe, und dieser Meinung passten sie das Wunder an, was sich ereignete, als sie gegen die fünf Könige kämpften. Sie erzählten nicht einfach, dass jener Tag länger als gewöhnlich gewesen, sondern Sonne und Mond hätten still gestanden oder in ihrem Lauf eingehalten, und dies half ihnen damals, die Heiden, welche die Sonne anbeteten, zu überzeugen, dass die Sonne unter der Macht eines andern Wesens stehe, auf dessen Wink sie ihren natürlichen Gang verändern müsse. So fassten sie theils aus religiösen Vorstellungen, theils aus vorgefassten Meinungen die Sache ganz anders auf, als sie sich zutragen musste, und erzählten sie danach.

Zur Erklärung der Wunder in der Bibel, und um aus ihren Erzählungen den wahren Vorgang herauszufinden, muss man die Meinungen der ersten Erzähler und Derer, die es niederschrieben, kennen und diese von dem unterscheiden, was die Sinne ihnen zeigen konnten. Ohnedem vermengt man diese Meinungen und Urtheile mit dem

Wunder, wie es sich wirklich zugetragen hat, und dies ist auch nicht blos deshalb nöthig, sondern man kann auch nur dann die wirklichen Ereignisse von den eingebildeten, die nur in der Phantasie des Propheten ihren Sitz haben, unterscheiden. Denn in der Bibel wird Vieles als wirklich geschehen berichtet und geglaubt, was doch nur Vorstellung und Einbildung war; so dass Gott (das höchste Wesen) von dem Himmel herabgestiegen sei (Exod. XIX. 18; Deut. V. 24), und dass der Berg Sinai geraucht habe, weil Gott mit Feuer umgeben auf ihn herabgestiegen sei; dass Elias in einem feurigen Wagen und mit feurigen Pferden zum Himmel aufgestiegen sei. Dies Alles waren nur Bilder der Einbildungkraft, angepasst an die Meinungen Derer, die uns dies, so wie sie es sich vorstellten, d. h. als wirkliche Ereignisse berichten. Denn Jedermann, der nur etwas mehr als die grosse Menge versteht, weiss, dass Gott keine rechte und linke Hand hat, sich weder bewegt noch ausruht, an keinem Orte, sondern unendlich ist, und dass er alle Vollkommenheit enthält. Das weiss, wie gesagt, wer die Dinge nach den Begriffen des reinen Verstandes prüft, und nicht so, wie seine Einbildungskraft durch die Sinne erregt wird, wie dies bei der Menge geschieht. Deshalb stellt diese sich Gott körperlich vor, wie er die königliche Herrschaft führt; sein Thron wird auf der Höhe des Himmels über die Sterne gestellt, deren Entfernung von der Erde man nicht für gross annimmt.

Aus solchen und ähnlichen Meinungen sind, wie erwähnt, die meisten Vorfälle in der Bibel zurechtgestellt; der Philosoph darf sie deshalb nicht als wirkliche ansehen. Endlich ist für das Verständniss der Wunder und dessen, was davon sich wirklich zugetragen, die Kenntniss der hebräischen Ausdrücke und Bilder nöthig. Wer das nicht beachtet, wird in der Bibel viele Wunder finden, an die ihre Berichterstatter nie gedacht haben, und er wird deshalb nicht blos die Dinge und Wunder, so wie sie wirklich sich ereignet, sondern auch die Meinung der heiligen Schriftstellen ganz verkennen. So sagt z. B. Zacharias XIV. 7, wo er von einem kommenden Kriege spricht: „Der Tag wird einzig sein; nur Gott wird ihn kennen; nicht (wird er sein) Tag oder Nacht, aber zur Abendzeit wird Licht werden.“ Damit scheint er ein

grosses Wunder zu verkünden, und doch will er damit nur sagen, dass die Schlacht den ganzen Tag schwanken wird; dass nur Gott den Ausgang kenne, und dass sie gegen Abend den Sieg gewinnen werden; denn in solchen Ausdrücken pflegten die Propheten die Siege und Niederlagen der Völker zu verkünden und niederzuschreiben.

So schildert Esaias XIII. die Zerstörung Babylons folgendermassen: „weil die Sterne des Himmels mit ihrem Licht nicht leuchten werden, die Sonne bei ihrem Aufgange sich verdunkeln und der Mond den Glanz seines Lichtes nicht entsenden wird.“ Niemand wird glauben, dass dies bei Zerstörung dieses Reiches sich zugetragen, so wenig wie das, was er hinzufügt: „deshalb will ich den Himmel erzittern lassen, und die Erde soll von ihrer Stelle gerückt werden.“ Ebenso sagt Esaias XLVIII. letzter Vers, um den Juden anzudeuten, dass sie von Babylon sicher nach Jerusalem zurückkehren und auf der Reise von Durst nicht geplagt werden würden: „Und sie haben nicht gedürstet; er führte sie durch Wüsten und liess ihnen das Wasser aus den Felsen fliessen; er schlug den Stein, und es flossen die Wasser.“ Damit will er nur andeuten, dass die Juden in der Wüste Quellen, wie dies ja zu geschehen pflegt, finden würden, aus denen sie ihren Durst stillen könnten. Denn als sie mit Bewilligung des Cyrus nach Jerusalem zogen, sind ihnen keine solchen Wunder begegnet. In dieser Art findet sich Vieles in der Bibel, was nur jüdische Redeweise ist. Ich brauche dies nicht einzeln aufzuführen, sondern erinnere nur im Allgemeinen, dass die Juden mit solchen Ausdrücken nicht blos auszuschmücken, sondern hauptsächlich auch ihre Gottesfurcht zu bezeichnen pflegten. Denn aus diesem Grunde findet sich in der heil. Schrift das „Gott segnen“ statt „verfluchen“ (1. Könige XXI. 10; Hiob II. 9), und deshalb bezogen sie Alles auf Gott, und deshalb scheint die Bibel nur Wunder zu erzählen, wo sie von den natürlichsten Dingen spricht, wie ich davon einige Beispiele gegeben habe. Deshalb ist der Ausdruck der Schrift, dass Gott das Herz des Pharao verhärtet, nur eine Bezeichnung für den Ungehorsam desselben, und wenn es heisst, Gott öffnet die Fenster des Himmels, so bedeutet dies nur, dass es viel geregnet habe, u. s. w.[75])

Wenn man daher darauf Acht hat, dass in der Bibel Vieles sehr kurz, ohne Nebenumstände und beinah verstümmelt erzählt wird, so wird man beinah Nichts in ihr finden, was dem natürlichen Licht widerspricht, und die anscheinend dunkelsten Stellen können bei mässiger Ueberlegung verstanden und leicht erklärt werden.

Damit glaube ich das, was ich wollte, klar dargelegt zu haben. Ehe ich indess dieses Kapitel schliesse, muss ich noch erwähnen, dass ich hier bei den Wundern ein ganz anderes Verfahren wie bei der Weissagung beobachtet habe. Ueber letztere habe ich nichts behauptet, was ich nicht aus den in der heiligen Schrift geoffenbarten Grundlagen ableiten konnte; allein hier habe ich das Wichtigste blos aus den Prinzipien abgeleitet, die das natürliche Licht lehrt. Ich habe dies absichtlich gethan; denn die Weissagung übersteigt den menschlichen Verstand und ist eine rein theologische Frage; ich konnte deshalb über ihr Wesen nichts behaupten noch wissen, als nur aus den offenbarten Grundlagen. So war ich genöthigt, die Geschichte der Weissagung zusammenzustellen, um daraus gewisse Regeln abzuleiten, die auch die Natur und die Eigenschaften der Weissagung so weit als möglich erkennen liessen. Allein bei den Wundern ist die Frage, ob man zugeben könne, dass in der Natur etwas gegen ihre Gesetze geschieht, oder was daraus nicht abgeleitet werden könne, eine rein philosophische; ich bedurfte deshalb jener Mittel nicht und hielt es für gerathener, diese verschlungene Frage auf den durch das natürliche Licht erkannten Grundlagen, als den bekanntesten, aufzulösen.[76]) Ich sage, ich habe dies für gerathener gehalten; denn ich hätte sie auch aus den blossen Aussprüchen und Grundlagen der Bibel leicht lösen können. Ich will das, um es Jedermann klar zu machen, mit Wenigem zeigen. An einigen Stellen sagt die Bibel von der Natur im Allgemeinen, dass sie ihre feste und unveränderliche Ordnung einhalte; so in Psalm CXLVIII. 6 und Jeremias XXI. 35, 36, und der Philosoph[77]) sagt in seinem Prediger I. 10 auf das Klarste, dass nichts Neues in der Welt sich ereignet; und v. 11 sagt er zur Erläuterung dessen, dass wenn auch scheinbar ein Neues sich ereigne, dies doch nichts Neues sei, sondern schon in früheren Zeiten, von denen man keine Kunde habe, da

gewesen sei; „denn“, sagt er, „von den Alten ist bei den Heutigen keine Erinnerung, und von dem Heutigen wird keine bei den Nachkommen sein.“ Dann sagt er III. 11: „Gott habe Alles zu ihrer Zeit gut angeordnet“, und v. 14 „er wisse, dass, was Gott thue, in Ewigkeit bleiben werde, und dass dem nichts zugefügt noch abgenommen werden könne.“

Dies Alles sagt deutlich, dass die Natur eine feste und unverbrüchliche Ordnung bewahrt, dass Gott in allen uns bekannten und unbekannten Jahrhunderten derselbe gewesen, und dass die Naturgesetze so vollkommen und fruchtbar seien, dass ihnen nichts zugesetzt oder abgenommen werden könne; endlich, dass die Wunder von den Menschen nur wegen ihrer Unwissenheit für etwas Neues gehalten werden. Dies also lehrt die Bibel mit ausdrücklichen Worten, aber keineswegs, dass in der Natur etwas geschehe, was ihren Gesetzen widerspreche oder daraus nicht folge; man darf daher auch der Bibel dergleichen nicht andichten. Dazu kommt, dass die Wunder Ursachen und Umstände erfordern, wie ich gezeigt habe, und dass sie nicht aus, ich weiss nicht welcher königlichen Herrschaft, die die Menge Gott beilegt, hervorgehen, sondern aus der göttlichen Herrschaft und ihrem Beschluss, d. h., wie ich aus der Bibel dargethan, aus den Gesetzen und der Ordnung der Natur. Endlich können auch Verführer Wunder verrichten, wie aus Deut. XIII. und Matth. XXIV. 24 erhellt.

Es erhellt also, dass die Wunder natürliche Ereignisse und deshalb so zu erklären sind, um die Worte Salomo's zu gebrauchen, dass sie weder ein Neues, noch der Natur zu widersprechen scheinen; vielmehr müssen sie den natürlichen Dingen möglichst annähernd aufgefasst werden, und zu dem Ende habe ich einige aus der Bibel selbst entlehnte Regeln gegeben. Wenn ich sage, dass die Bibel dies lehre, so meine ich doch damit nicht, dass sie dies als Lehren gebe, die zum Heile nöthig wären, sondern dass schon die Propheten sie so wie ich aufgefasst haben. Deshalb mag Jeder, wie er es für sein Verständniss des Gottesdienstes und der Religion am besten hält, darüber ungehindert denken, und dies ist auch die Meinung des Josephus, der am Schluss seines II. Buches der Alterthümer schreibt: „Niemand misstraue dem Worte

„Wunder“, wenn alte und arglose Männer überzeugt sind, der Weg des Heils durch das Meer sei durch Gottes Willen oder von selbst geöffnet worden. Denn auch den Gefährten Alexander's des Grossen hat ehedem wie den Widersachern das Pamphylische Meer sich geöffnet, da kein anderer Ausweg übrig war, und hat ihnen so mit Gottes Willen den Durchgang gewährt, um die persische Herrschaft zu zerstören, und Alle, welche die Thaten Alexander's beschrieben haben, bestätigen es. Deshalb mag hierbei Jeder es halten, wie es ihm beliebt.“ — Dies sind die Worte des Josephus und sein Urtheil über den Glauben an Wunder.

Siebentes Kapitel.

Ueber die Auslegung der Bibel.[78])

Jedermann führt es zwar im Munde, dass die heilige Schrift Gottes Wort sei, was den Menschen die wahre Seligkeit und den Weg des Heils zeige, aber in Wahrheit urtheilt man ganz anders. Denn die grosse Menge denkt nicht daran, nach den Lehren der heiligen Schrift zu leben; alle ihre eigenen Erdichtungen giebt sie für Gottes Wort aus und strebt nur unter dem Vorwand der Religion, Andere zu gleicher Meinung zu nöthigen. Die Theologen sind meist nur bedacht, ihre Erfindungen und Einfälle aus der heiligen Schrift herauszupressen und mit göttlichem Ansehn zu umgeben. Mit wenig Bedenken und mit um so grösserer Frechheit legen sie die Bibel oder die Gedanken des heiligen Geistes aus, und haben sie noch eine Sorge, so ist es nicht die, dem heiligen Geist einen Irrthum anzuheften und von dem Wege des Heils abzuirren, sondern nur von Anderen nicht widerlegt zu werden, damit ihr eignes Ansehn nicht unter die Füsse komme und von Anderen verachtet werde. Wenn die Menschen das, was sie mit Worten von der Bibel bezeugen, im ernsten Sinne sagten, dann müssten sie einen andern Lebenswandel führen, und es würde nicht so viel

Uneinigkeit ihren Geist bewegen; sie würden nicht mit so viel Hass kämpfen und nicht mit so blindem und verwegenem Eifer die Schrift auslegen und Neues in der Religion ausdenken, und sie würden nur das als Lehre der Schrift festzuhalten wagen, was sie selbst deutlich lehrt. Endlich hätten dann jene Gotteslästerer, welche sich nicht gescheut haben, die Schrift an vielen Stellen zu verfälschen, ein solches Verbrechen gefürchtet und ihre gotteslästerlichen Hände davon fern gehalten. Allein der Ehrgeiz und die Verbrechen haben es endlich dahin gebracht, dass die Religion nicht mehr in der Befolgung der Lehren des heiligen Geistes, sondern in der Vertheidigung menschlicher Erfindungen besteht, und dass die Religion nicht in der Liebe gefunden wird, sondern in Aussäung von Uneinigkeit unter den Menschen und in Ausbreitung des erbittertsten Hasses, der mit dem falschen Namen göttlichen Eifers und brennenden Verlangens beschönigt wird. Mit diesen Uebeln verband sich der Aberglaube, welcher die Menschen Vernunft und Natur zu verachten lehrt und sie nur das bewundern und verehren lässt, was jenen beiden widerspricht. [79])

Es kann deshalb nicht auffallen, wenn man zur Erhöhung der Verehrung und Bewunderung der Bibel sie so auszulegen sucht, wie sie der Vernunft und Natur am meisten widerspricht. Deshalb träumt man von verborgenen tiefen Geheimnissen in der heiligen Schrift; man erschöpft sich in Auffindung derselben, d. h. des Unsinns, und vernachlässigt dabei das Nützliche. Alles, was sie so in ihrem Wahnsinn erfinden, wird dem heiligen Geist zugeschrieben und mit der grössten Anstrengung und Leidenschaft vertheidigt. Denn es verhält sich mit den Menschen so, dass, was er mit dem reinen Verstande begreift, auch mit diesem vertheidigt; aber ebenso die Meinungen, wozu die Leidenschaft ihn treibt, nur mit diesen vertheidigt.

Um nun diesem Wirrwarr zu entgehen und den Geist von den theologischen Vorurtheilen zu befreien und menschliche Erdichtungen nicht für göttliche Lehren zu nehmen, habe ich über die richtige Auslegungsweise der Bibel zu handeln und sie auseinander zu setzen. Ohnedem kann man nicht mit Gewissheit wissen, was die Bibel und was der heilige Geist lehren will. Diese Weise

der Bibelerklärung, um es mit wenig Worten zu sagen, unterscheidet sich nicht von der Naturerklärung, sondern stimmt mit ihr ganz überein. So wie die letztere vorzüglich darin besteht, das Einzelne in der Natur passend zusammenzustellen, um aus diesen festen Unterlagen die Begriffe der natürlichen Dinge abzuleiten, so müssen auch bei der Bibelerklärung die zuverlässigen Thatsachen zusammengestellt und daraus, als den sichern Unterlagen und Anfängen, die Meinung der Verfasser der Bibel in richtigen Folgerungen abgeleitet werden. So wird Jeder, wenn er nämlich keine weitern Anfänge und Unterlagen zur Auslegung der Bibel und Erörterung ihres Inhaltes zulässt, als was die Schrift selbst und ihre Geschichte bietet, ohne Gefahr des Irrthums vorschreiten und ebenso sicher das erörtern können, was unsere Fassungskraft übersteigt, als was man mit dem natürlichen Licht erkennt. Damit aber klar erhelle, dass dieser Weg nicht nur sicher, sondern auch der einzige ist, welcher mit der Weise der Naturerklärung übereinstimmt, ist zu erinnern, dass die Bibel sehr oft von Dingen handelt, die aus den Grundsätzen des natürlichen Lichts nicht abgeleitet werden können. Den grössten Theil derselben bilden Gesichte und Offenbarungen, und die Geschichte enthält hauptsächlich Wunder, d. h. wie im vorigen Kapitel gezeigt worden, Erzählungen ungewöhnlicher Naturereignisse, die den Meinungen und dem Verstande der betreffenden Geschichtschreiber angepasst worden sind. Ebenso sind die Offenbarungen den Meinungen der Propheten angepasst, wie ich im zweiten Kapitel dargelegt habe, und diese übersteigen in Wahrheit den menschlichen Verstand. Deshalb muss man die Erkenntniss von beinah alledem, was die Schrift enthält, aus ihr selbst entnehmen, ebenso wie bei der Naturerkenntniss diese von der Natur entnommen werden muss.[80])

Was aber die moralischen Lehren anlangt, welche die Bibel enthält, so könnte sie zwar aus den gemeinen Begriffen abgeleitet werden, allein man kann daraus nicht beweisen, dass die Schrift sie lehre, sondern dies kann nur aus der Bibel selbst entnommen werden. Ja, wenn man ohne Vorurtheil die Göttlichkeit der Bibel bezeugen will, so kann sie für uns nur darin bestehen, dass sie die wahren Lehren der Moral enthält. Daraus allein kann

ihre Göttlichkeit bewiesen werden; denn ich habe gezeigt, dass die Weissagungen nur deshalb für gewiss gelten können, weil die Propheten rechtliche und gute Gesinnungen hatten. Deshalb können auch wir nur aus gleichem Grunde ihnen vertrauen. Aus Wundern kann dagegen Gottes göttliche Natur nicht bewiesen werden, wie ich schon dargelegt habe; nicht zu erwähnen, dass auch falsche Propheten sie verrichten konnten. Daher kann die Göttlichkeit der Schrift nur daraus sich ergeben, dass sie die wahre Tugend lehrt, und dies kann sich aus der Schrift allein ergeben. Wäre dies nicht möglich, so könnte man nicht ohne grosse Bedenken sie annehmen und ihre Göttlichkeit bezeugen. [81]) Somit muss die ganze Erkenntniss der Schrift aus ihr selbst entlehnt werden. Endlich giebt die Bibel keine Definitionen der Dinge, von denen sie spricht, so wenig wie die Natur. Sowie daher aus den verschiedenen Vorgängen in der Natur die Definitionen der natürlichen Dinge gefolgert werden müssen, so sind sie hier aus den verschiedenen Erzählungen, die denselben Gegenstand in der Bibel behandeln, abzunehmen. Deshalb ist die allgemeine Regel für die Bibelerklärung, der Schrift keine Lehre zuzuschreiben, die aus der Geschichte der Bibel sich nicht klar ergiebt. Es ist deshalb zu ermitteln, wie die Geschichte der Bibel beschaffen sein, und was sie vorzüglich enthalten muss.

Erstens muss sie die Natur und Eigenthümlichkeit der Sprache enthalten, in der die Bücher der Bibel geschrieben worden, und die ihre Verfasser zu sprechen pflegten. So wird man den verschiedenen Sinn, den eine Rede im gewöhnlichen Sprachgebrauch zulässt, ermitteln können. Da aber sämmtliche Verfasser des Alten und Neuen Testaments Juden waren, so ist vor Allem die Geschichte der hebräischen Sprache nothwendig; nicht blos zum Verständniss der Bücher des Alten Testaments, die in dieser Sprache geschrieben sind, sondern auch des Neuen, da sie, obgleich sie in andern Sprachen veröffentlicht worden, doch den Charakter des Hebräischen an sich haben. [82])

Zweitens muss sie die Aussprüche jedes Buches sammeln und auf gewisse Hauptpunkte zurückführen, damit man Alles, was einen Gegenstand betrifft, bei der Hand habe. Ferner muss sie alle zweideutigen oder dunklen

oder sich widersprechenden Stellen bemerken, wobei ich eine Stelle dunkel oder deutlich nenne, deren Sinn aus dem Text der Rede schwer oder leicht verständlich ist. Denn die Schwierigkeit liegt nur in dem Sinn der Rede, nicht in ihrer Wahrheit. Insbesondere hat man sich vorzusehen und bei Aufsuchung des Sinnes der Bibel sich nicht im Voraus von einer Begründungsweise einnehmen zu lassen, die nur auf den Grundlagen der natürlichen Erkenntniss beruht, wobei ich der Vorurtheile nicht erwähne, und den wahren Sinn nicht mit der Wahrheit der Thatsachen zu verwechseln. Jener ist aus dem Sprachgebrauch allein oder aus Erwägungen abzunehmen, welche nichts als die Bibel zu Hülfe nehmen. [83])

Dieses Alles will ich zur nähern Deutlichkeit mit einem Beispiel erläutern. Die Aussprüche Mosis: „Gott ist das Feuer“ und „Gott ist eifersüchtig“ sind dem Wortsinne nach ganz klar; ich rechne sie deshalb zu den klaren, obgleich sie rücksichtlich der Wahrheit und des Grundes zu den dunkelsten gehören; ja, obgleich ihr Wortsinn dem natürlichen Licht widerstreitet, so muss doch an ihrem Wortsinn festgehalten werden, wenn er nicht auch den Grundsätzen und den aus der Bibel sich ergebenden Grundlagen klar entgegensteht. Umgekehrt müssen Sätze, deren wörtlicher Sinn den der Bibel entlehnten Grundsätzen widerspricht, selbst wenn sie mit der Vernunft gänzlich stimmen, doch anders, nämlich metaphorisch erklärt werden. Um also zu wissen, ob Moses geglaubt habe, Gott sei ein Feuer oder nicht, darf dies nicht daraus abgenommen werden, dass diese Meinung nicht mit der Vernunft stimmt oder ihr widerspricht; sondern es kann nur aus andern Aussprüchen Mosis ermittelt werden. Da nämlich Moses auch an vielen Stellen klar ausspricht, Gott habe keine Aehnlichkeit mit den sichtbaren Dingen, welche am Himmel, auf Erden und im Wasser sind, so kann man daraus folgern, jene Stelle oder alle seien als Vergleichungen zu nehmen. Da jedoch von dem Wortsinne so wenig wie möglich abzugehen ist, so muss vorher geprüft werden, ob dieser einmalige Ausspruch: „Gott ist das Feuer“, einen andern Sinn neben dem wörtlichen gestattet, d. h. ob das Wort „Feuer“ noch etwas Anderes als das natürliche Feuer bedeutet. Findet sich dies nach dem Sprachgebrauch nicht, so darf diese Stelle auch

nicht anders ausgelegt werden, so sehr sie auch der Vernunft widerspricht; vielmehr müssen alle übrigen, obgleich sie mit der Vernunft stimmen, dieser angepasst werden. Ist auch dies nach dem Sprachgebrauch nicht möglich, dann lassen sich diese Stellen nicht vereinigen, und deshalb kann kein Urtheil über sie gefällt werden.[84]) Allein da das Wort „Feuer" auch für Zorn und Eifersucht gebraucht wird (Hiob XXXI. 12), so lassen sich die Aussprüche Mosis leicht vereinigen, und man kann mit Recht sagen, dass beide Ausdrücke: „Gott ist ein Feuer" und „Gott ist eifersüchtig" nur dasselbe bedeuten. Ferner sagt Moses deutlich, dass Gott eifersüchtig sei, und nirgends sagt er, dass er von den Leidenschaften, d. h. den Gemüthserregungen frei sei; deshalb kann man annehmen, dass Moses selbst dieses geglaubt hat oder wenigstens hat sagen wollen, wenn man auch überzeugt ist, dass dies der Vernunft widerspreche. Denn es ist uns, wie gesagt, nicht erlaubt, dem Sinne der Schrift nach den Geboten unserer Vernunft und nach unsern vorgefassten Meinungen Gewalt anzuthun; vielmehr muss das Verständniss der Bibel lediglich aus ihr selbst entnommen werden.

Drittens muss die Geschichte der Bibel Alles, was mit diesen Büchern der Propheten sich zugetragen hat, enthalten, soweit es bekannt ist; ebenso den Lebenslauf, den Charakter und die Beschäftigungen des Verfassers eines jeden Buches: wer er gewesen, bei welcher Gelegenheit, zu welcher Zeit, für wen und in welcher Sprache er geschrieben hat. Endlich muss das Schicksal eines jeden Buches mitgetheilt werden: wie es im Anfang aufgenommen worden, in Welcher Hände es gekommen, welche verschiedene Lesarten vorhanden, und auf wessen Antrieb es unter die heiligen Bücher aufgenommen worden, und endlich, wie alle diese, jetzt für heilig geltenden Bücher zu einem Buche verbunden worden sind. Dies Alles hat die Geschichte der Bibel zu enthalten. Denn wenn man entscheiden soll, welche Aussprüche als Gesetze und welche als moralische Lehren gelten sollen, so muss man den Lebenslauf, den Charakter und die Beschäftigungen des Verfassers kennen, und man wird seine Worte um so leichter auslegen können, je besser man seine Neigungen und seine Denkweise kennt. Um ferner die ewigen Lehren nicht mit den zeitlichen oder mit den nur für Wenige ge-

gebenen zu verwechseln, muss man auch wissen, bei welcher Gelegenheit, zu welcher Zeit und für welches Volk oder Jahrhundert alle diese Lehren niedergeschrieben worden sind. Auch die Kenntniss der übrigen erwähnten Umstände ist erheblich, um neben dem Ansehn des Buches zu wissen, ob es von verfälschenden Händen hat entstellt werden können oder nicht, ob Irrthümer sich eingeschlichen, und ob sie von genügend erfahrenen und zuverlässigen Männern verbessert worden sind. Dies Alles ist zu wissen nöthig, damit man nicht im blinden Eifer Jedwedes, das uns geboten wird, annehme, sondern nur das Gewisse und Unzweifelhafte.

Erst nachdem man eine solche Geschichte der Bibel erreicht hat und fest sich vorgenommen hat, Nichts als Lehre der Propheten anzunehmen, als was aus dieser Geschichte folgt oder deutlich hergeleitet werden kann, ist es Zeit, sein Augenmerk auf den Geist der Propheten und des heiligen Geistes zu lenken. Auch dazu ist eine ähnliche Weise und Ordnung nöthig, wie sie angewendet wird, wenn man die Natur aus ihrer Geschichte erklären will. So wie man bei der Erforschung der natürlichen Dinge vor Allem darauf bedacht ist, die allgemeinsten und der ganzen Natur gemeinsamen Punkte zu ermitteln, d. h. die Bewegung und die Ruhe mit den Gesetzen und Regeln, welche die Natur stets beobachtet und nach denen sie ununterbrochen wirkt: und so, wie man von da allmählich zu dem mehr Besonderen vorschreitet, ebenso muss auch aus der Geschichte der Bibel zunächst das Allgemeinste ermittelt werden, was die Grundlage und der Boden für die ganze Bibel ist und das, was in ihr als die ewige und allen Sterblichen heilsamste Lehre von allen Propheten empfohlen wird. Dahin gehört z. B., dass Gott nur als einer und allmächtiger besteht, dem allein die Anbetung gebührt, der für Alle sorgt und der vor Allen Diejenigen liebt, welche ihn verehren und ihren Nächsten wie sich selbst lieben. 85)

Dieses und Aehnliches, sage ich, lehrt die Bibel überall so klar und ausdrücklich, dass dies von Niemand je in Zweifel gezogen worden ist. Wer aber Gott sei, und in welcher Weise er Alles sieht und dafür sorgt, dies und Aehnliches lehrt die Schrift absichtlich und als eine ewige Wahrheit nicht; vielmehr haben die Propheten

selbst, wie schon oben gezeigt worden, darin nicht übereingestimmt. Deshalb kann man über Dergleichen keine Lehre des heiligen Geistes aufstellen, wenn man es auch aus natürlichem Licht ganz gut vermöchte.

Nachdem diese allgemeine Lehre der Bibel richtig erkannt worden, muss man zu dem mehr Besonderen übergehen, was auf den gemeinsamen Lebenswandel sich bezieht, und was wie Bäche aus dieser allgemeinen Lehre abfliesst. Dahin gehören alle äussern besondern Handlungen der wahren Tugend, die nur bei passender Gelegenheit geschehen können. Die dabei sich vorfindenden Zweideutigkeiten und Dunkelheiten müssen nach der allgemeinen Lehre der Bibel erklärt und entschieden werden, und bei etwaigen Widersprüchen sind die Gelegenheit, die Zeit und für wen die Bücher geschrieben worden, zu beachten. Wenn z. B. Christus sagt: „Selig sind die Trauernden, denn sie werden Trost empfangen", so kann man aus diesen Worten nicht abnehmen, welche Trauernde er meint. Allein später sagt er, man solle nur für das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit sorgen, und er empfiehlt es als das höchste Gut (Matth. VI. 33). Daraus folgt, dass Christus unter den Trauernden nur Die versteht, welche um die Vernachlässigung des Reiches Gottes und der Gerechtigkeit durch die Menschen trauern; denn nur dies können Die betrauern, welche blos das göttliche Reich oder die Billigkeit lieben und die übrigen Güter verachten.

Wenn Christus ferner sagt: „Wer Dich auf Deine rechte Wange schlägt, dem halte auch die linke hin", u. s. w., so würde er, wenn er dies als Gesetzgeber den Richtern geboten hätte, das Gesetz Mosis damit aufgehoben haben; allein da er offen das Gegentheil erklärt (Matth. V. 17), so muss man beachten, wer dies gesagt hat, wann und zu welcher Zeit es gesagt worden; da hat Christus es gesagt, nicht um als Gesetzgeber Gesetze zu geben, sondern als Lehrer von Lebensregeln; er wollte, wie gezeigt, nicht die äussern Handlungen, sondern die Gesinnung verbessern. Ferner sagt er es unterdrückten Menschen, die in einem verderbten Staate lebten, wo die Gerechtigkeit vernachlässigt wurde, und dessen Untergang er herannahen sah. Und so sehen wir, dass dasselbe, was hier Christus bei dem bevorstehenden Untergang der

Stadt lehrt, von Jeremias bei der ersten Zerstörung der Stadt, also zu einer ähnlichen Zeit, gelehrt worden ist (Klagen Jerem. III. die Buchstaben Tet und Jot). Da somit dies nur zu Zeiten der Unterdrückung von den Propheten gelehrt worden, da es nirgends als ein Gesetz verordnet worden, vielmehr Moses, der nicht in einer Zeit der Unterdrückung schrieb, sondern, dies halte man fest, einen guten Staat begründen wollte, zwar auch die Rache und den Hass gegen den Nächsten verdammt hat, aber doch Auge um Auge zu nehmen geboten hat: so ergiebt sich aus den Grundlagen der Bibel, dass diese Lehre Christi und des Jeremias über Ertragung des Unrechts und Gestattung der Gottlosen zu Allem nur für Orte gilt, wo die Gerechtigkeit verabsäumt wird, in Zeiten der Unterdrückung, aber nicht für einen guten Staat. Vielmehr ist in einem guten Staate, wo die Gerechtigkeit gehandhabt wird, Jeder schuldig, wenn er sich als einen Gerechten zeigen will, das Unrecht vor den Richter zu bringen (Levit. V. 1), nicht aus Rache (Levit. XIX. 17, 18), sondern um der Gerechtigkeit willen, zum Schutz der Gesetze des Vaterlandes, und damit den Bösen ihre Bosheit nicht zum Vortheil gereiche, was Alles auch mit der natürlichen Vernunft übereinstimmt. [86])

In dieser Weise könnte ich noch mehr Beispiele beibringen; indess wird dies genügen, um meine Ansicht und den Nutzen dieser Art der Auslegung darzulegen, worauf es mir jetzt nur ankommt. Allein bisher habe ich nur die Stellen der Bibel erörtert, welche sich auf den Lebenswandel beziehen, und die deshalb leichter erklärt werden können, da über diese in Wahrheit unter den Verfassern der biblischen Bücher kein Streit bestanden hat. Dagegen kann das Uebrige, was in der Bibel die Spekulation betrifft, nicht so leicht verstanden werden; der Weg dazu ist enger. Denn die Propheten weichen in spekulativen Fragen, wie gezeigt, von einander ab, und die Erzählungen sind da den Vorurtheilen jedes Jahrhunderts sehr anbequemt worden. Deshalb kann man auf die Meinung eines Propheten aus deutlichern Stellen eines andern keinen Schluss ziehen und sie nur da zur Erläuterung benutzen, wo ganz feststeht, dass Beide genau dieselbe Ansicht gehabt haben. Ich will daher mit Wenigem darlegen,

wie in solchen Fällen die Meinung des Propheten aus der Geschichte der Bibel zu gewinnen ist.

Auch hier muss mit dem Allgemeinsten begonnen werden, und man muss vor Allem aus den klarsten Stellen der Bibel ermitteln, was die Weissagung oder Offenbarung ist, und worin sie hauptsächlich besteht. Dann ist zu ermitteln, was ein Wunder ist, und so muss in dieser Weise mit den gemeinsamen Begriffen verfahren werden.[87]) Von da muss man zu den Ansichten des einzelnen Propheten übergehen und erst alsdann den Sinn der einzelnen Offenbarungen oder Weissagungen in der Erzählung und die Wunder ermitteln. Welche Vorsicht hierbei nöthig, damit man dabei die Meinung des Propheten und Geschichtschreibers nicht mit der Absicht des heiligen Geistes und mit dem wahren Sachverhalt verwechsle, habe ich früher an mehreren Beispielen gezeigt; ich brauche es deshalb hier nicht weitläufiger darzulegen. Indess halte man für die Erklärung der Offenbarungen fest, dass dieses Verfahren nur zu dem führt, was die Propheten wirklich gesehen und gehört haben, nicht aber was sie mit ihren Hieroglyphen bezeichnen oder vorstellen wollten; dies kann man nur errathen, aber nicht sicher aus den Grundlagen der Bibel ableiten.

Damit habe ich die Weise der Schrift-Erklärung dargelegt und zugleich bewiesen, dass es der alleinige sichere Weg zur Erforschung ihres Sinnes ist; allerdings müssen Diejenigen mehr Gewissheit haben, wenn es Deren giebt, welche die sichere Ueberlieferung oder wahre Auslegung von den Propheten selbst erhalten haben, wie die Pharisäer sagen, oder welche einen Hohenpriester haben, der in Auslegung der Schrift nicht irren kann, wie die Katholiken sich eines solchen rühmen. Allein da ich weder über diese Ueberlieferung, noch über das Ansehen des Papstes Gewissheit erlangen kann, so kann ich auch darüber nichts Gewisses feststellen. Letzteres haben die ältesten oder ersten Christen, Jenes die ältesten Sekten der Juden bestritten, und bedenkt man die Reihe von Jahren, um Anderes nicht zu erwähnen, durch welche die Pharisäer nach der Lehre ihrer Rabbiner diese Ueberlieferung bis zu Moses hinauf führen, so findet man, dass sie falsch ist, wie ich auch an einem andern Orte darlege. Deshalb muss eine solche Ueberlieferung als sehr

verdächtig gelten, und wenn ich auch bei meinem Verfahren eine Ueberlieferung der Juden annehmen muss, nämlich die Bedeutung der hebräischen Worte, die wir von ihnen empfangen haben, so zweifle ich, wenn auch nicht an dieser, doch an der andern. Denn Niemandem konnte es jemals Etwas nützen, die Bedeutung eines Wortes zu verändern, wohl aber den Sinn einer Rede. Auch wäre Jenes ausserordentlich schwer gewesen; denn wer den Sinn eines Wortes ändern wollte, musste auch alle Schriftsteller, die in dieser Sprache geschrieben und das Wort in seiner gewöhnlichen Bedeutung gebraucht haben, entweder im Geist und Sinn eines Jeden erklären oder mit der höchsten Vorsicht verfälschen. Auch schützt das Volk ausser den Gelehrten die Sprache; aber den Sinn der Reden und die Bücher schützen nur die Gelehrten; und deshalb konnte es wohl kommen, dass die Gelehrten den Sinn einer Rede in einem sehr seltenen Buche, das sie in ihrer Gewalt hatten, verändern oder verderben konnten, aber nicht die Bedeutung der Worte. Dazu kommt, dass, wer die gewohnte Bedeutung eines Wortes verändern will, nur schwer dies für die spätere Zeit im Sprechen und Schreiben festhalten kann. Dies und andere Gründe zeigen, dass es Niemandem in den Sinn hat kommen können, eine Sprache zu verfälschen, wohl aber oft die Meinung eines Schriftstellers durch Verdrehung und falsche Auslegung seiner Rede.

Wenn nun mein Verfahren, wonach das Verständniss der Bibel nur aus ihr selbst geschöpft werden soll, das einzig wahre ist, so muss man da alle Hoffnung aufgeben, wo dieses Mittel zum vollen Verständniss der Bibel nicht ausreicht. Die in der Bibel selbst enthaltenen Schwierigkeiten und Mängel für die Gewinnung eines vollen und sichern Verständnisses der heiligen Bücher werde ich hier darlegen.

Mein Verfahren trifft darin auf eine grosse Schwierigkeit, dass es die volle Kenntniss der hebräischen Sprache voraussetzt. Woher soll diese entnommen werden? Die alten hebräischen Sprachgelehrten haben der Nachwelt über die Grundlagen und die Gesetze dieser Sprache nichts hinterlassen; wenigstens besitzen wir nichts der Art von ihnen, kein Wörterbuch, keine Sprachlehre, keine Redekunst. Das jüdische Volk hat alle Zierden, allen

Schmuck eingebüsst, was nach so viel Niederlagen und Verfolgungen nicht zu verwundern ist, und hat nur wenige Bruchstücke der Sprache und alten Bücher gerettet; die Namen der Früchte, der Vögel, der Fische und vieles Andere sind durch die Ungunst der Zeiten beinahe gänzlich verloren gegangen. Ferner ist die Bedeutung vieler Namen und Worte in der Bibel entweder ganz unbekannt oder bestritten. Neben Allem diesem entbehrt man vorzüglich der Lehre über die Satzbildung in dieser Sprache; denn die Ausdrücke und Redewendungen, welche dem jüdischen Volke eigenthümlich waren, hat die verzehrende Zeit beinahe sämmtlich aus dem Gedächtniss der Menschen vertilgt. Ich werde deshalb nicht immer, wie ich möchte, den verschiedenen Sinn einer Rede, welche sie nach dem Sprachgebrauch zulässt, ermitteln können; und wir werden vielen Reden begegnen, die zwar in den bekanntesten Worten ausgedrückt sind, aber deren Sinn sehr dunkel, ja unverständlich ist.

Zu diesem Mangel, dass man keine vollständige Geschichte der hebräischen Sprache hat, kommt die Natur und der Bau dieser Sprache hinzu, aus welchem so viel Zweideutigkeiten entspringen, dass sich kein Verfahren finden lässt, was zu dem wahren Sinn aller Sätze der Bibel mit Sicherheit führte. Denn neben den allen Sprachen gemeinsamen Ursachen der Zweideutigkeit hat diese Sprache noch besondere, welche die Quelle vieler solcher Zweideutigkeiten sind, und ich halte es der Mühe werth, sie hier anzugeben.

Die erste Zweideutigkeit und Dunkelheit in den Darstellungen der Bibel entspringt daraus, dass die Buchstaben derselben Sprachwerkzeuge einander vertreten. Die Juden theilen nämlich die Buchstaben des Alphabets in fünf Klassen nach den Organen, welche zu dem Sprechen dienen, nämlich nach den Lippen, der Zunge, den Zähnen, dem Gaumen und der Kehle. So heissen z. B. das *Alpha*, *Ghet*, *Hgain*, *He* Kehllaute und werden, so viel mir bekannt, ohne Unterschied einer für den andern gebraucht. *El*, was „zu“ bedeutet, wird oft statt *hgal* gebraucht, was „über“ bedeutet, und umgekehrt. Davon kommt es, dass alle Redetheile entweder zweideutig oder sinnlos werden.

Die andere Zweideutigkeit der Rede entspringt aus

der mehrfachen Bedeutung der Binde- und Bei-Worte. So dient z. B.: *Vau* sowohl zum Verbinden wie zum Trennen; es bezeichnet: „und“, „aber“, „weil“, „hingegen“, „demnächst“. *Ki* hat sieben oder acht Bedeutungen und heisst: „weil“, „obgleich“, „wenn“, „wie“, „was“, „die Verbrennung“ u. s. w. Und dasselbe gilt beinahe von allen diesen Nebenredetheilen.

Eine dritte Quelle vieler Zweifel ist der Mangel des Präsens, des Präteritums, Imperfects, Plusquamperfects, des Futuri perfecti und anderer in den übrigen Sprachen sehr gebräuchlichen Zeiten, bei dem Indicativ der Zeitworte. Ebenso fehlten denselben im Imperativ und Infinitiv alle Zeiten ausser dem Präsens, und im Conjunctiv haben die Zeitworte gar keine Zeitform. Allerdings kann dieser Mangel an Zeit- und Beziehungsformen nach gewissen aus den Grundlagen der Sprache entlehnten Regeln leicht, ja mit grosser Feinheit ergänzt werden; allein die alten Schriftsteller haben dies ganz verabsäumt und gebrauchen durch einander die zukünftige Zeit für die gegenwärtige und für die vergangene, und umgekehrt diese für die kommende; ferner den Indicativ für den Imperativ und Conjunctiv auf Kosten aller Bestimmtheit der Rede.

Neben diesen drei der hebräischen Sprache eigenthümlichen Ursachen der Zweideutigkeit muss ich noch zwei andere erwähnen, deren jede von noch viel grösserer Bedeutung ist. Die eine ist, dass die Hebräer keine Buchstaben für die Selbstlaute haben; die zweite, dass sie die Redetheile nicht durch besondere Interpunktions-Zeichen von einander trennen und dies weder ausdrücken noch andeuten. Wenn auch Beides, die Selbstlaute und diese Zeichen, durch Punkte und Striche nachgeholt werden können, so kann man sich doch nicht darauf verlassen, da sie von Leuten aus späteren Zeiten herrühren, deren Ansehen bei uns nicht gelten kann, da die Alten ohne Punkte, d. h. ohne Selbstlaute und Accente geschrieben haben, wie aus vielen Zeugnissen erhellt. Nur die Spätern haben, je nach der ihnen zusagenden Auslegung der Bibel, Beides hinzugefügt. Daher sind die jetzt vorhandenen Accente und Punkte nur Auslegungen der Neuern und verdienen nicht mehr Glauben und Ansehen als die übrigen Erklärungen der Autoren. Wer dies nicht kennt, weiss nicht, wie der Verfasser des Briefes an die Hebräer

zu entschuldigen ist, dass er in Kap. XI. 21 den Text der Gen. XLVII. 31 ganz anders auslegt, als es in dem punktirten Texte lautet, als hätte der Apostel den Sinn der Bibel von den Punktisten lernen müssen, während nach meiner Ansicht die Punktisten die Schuld tragen. Damit Jedermann einsehe, wie der Unterschied blos von dem Mangel der Selbstlaute gekommen ist, will ich beiderlei Auslegung hier angeben. Die Punktisten haben mit ihren Punkten es so ausgelegt: „und es krümmt sich Israel oben", oder wenn man den Buchstaben *Hgain* in das *Alpha* desselben Organs verändert, „gegen den Kopf des Lagers." Dagegen sagt der Verfasser des Briefes: „und es krümmt sich Israel über den Kopf des Stabes", indem er *mate* statt *mita* liest; ein Unterschied, der nur in den Selbstlautern liegt. Da nun in dieser Erzählung nur von dem einsamen Alter des Jakob, aber nicht, wie in dem folgenden Kapitel, von seiner Krankheit gesprochen wird, so scheint die Absicht des Geschichtschreibers wahrscheinlich die gewesen zu sein, dass Jakob sich über den Kopf des Stabes, dessen die Greise hohen Alters zu ihrer Stütze bedürfen, aber nicht des Lagers gebeugt habe, zumal dann ein Umtausch der Buchstaben nicht nöthig ist. Mit diesem Beispiel habe ich nicht blos jene Stelle in dem Briefe an die Hebräer mit dem Text des 1. Buch Mosis vereinigen, sondern auch zeigen wollen, wie wenig man sich auf die heutigen Punkte und Accente verlassen kann. Jede vorurtheilsfreie Bibelerklärung muss hier mit Zweifeln vorgehen und von Neuem untersuchen.

Aus diesem Bau und Zustand der hebräischen Sprache kann man, um auf meine Aufgabe zurückzukommen, leicht entnehmen, dass die hieraus entstehenden Schwierigkeiten durch kein Mittel der Auslegung ganz beseitigt werden können. Insbesondere kann man nicht hoffen, durch eine gegenseitige Vergleichung der Stellen dies zu erreichen, obgleich sie der einzige Weg bleibt, um den wahren Sinn einer Stelle aus den näheren, nach dem Sprachgebrauch zulässigen Bedeutungen zu ermitteln. Eine solche Vergleichung kann hier nur zufällig eine Erläuterung gewähren, da kein Prophet in der Absicht geschrieben hat, um seine oder Anderer Worte absichtlich zu erläutern. Auch kann man die Meinung des einen Propheten oder Apostels nicht aus der eines andern entnehmen, ausge-

nommen in Dingen, die den Lebenswandel betreffen, wie ich bereits gezeigt habe; dagegen ist es bei spekulativen Fragen und bei Erzählung von Wundern und Ereignissen nicht zulässig.

Ich könnte nun durch Beispiele belegen, dass in der Bibel viele ganz unerklärbare Stellen enthalten sind; indess lasse ich dies jetzt gern bei Seite, da ich noch weiter auszuführen habe, welchen Schwierigkeiten die wahre Auslegungsweise der Bibel begegnet, und was hierbei noch zu wünschen übrig bleibt.

Eine weitere Schwierigkeit entsteht nämlich daraus, dass zu diesem Mittel der Auslegung eine Kenntniss aller Unfälle, die die Bücher der Schrift betroffen haben, nöthig ist, während doch das Meiste davon unbekannt; denn die Urheber oder, wenn man lieber will, die Verfasser vieler Bücher sind uns entweder ganz unbekannt oder zweifelhaft, wie ich gleich zeigen werde. Auch die Gelegenheit, weshalb, und die Zeit, wann diese Bücher, deren Verfasser wir nicht kennen, geschrieben worden, sind uns unbekannt; ebenso, in wessen Hände diese Bücher gerathen sind, in welchen Exemplaren seine verschiedenen Lesarten sich befunden haben, und ob nicht mehr dergleichen Lesarten bei Anderen bestanden haben. Wie wichtig diese Kenntniss aber ist, habe ich an seiner Stelle gezeigt, und einiges dort absichtlich unerwähnt Gebliebene will ich hier in Betracht nehmen.

Liest man ein Buch, was Unglaubliches oder Unverständliches enthält oder in dunklen Ausdrücken abgefasst ist, und kennt man den Verfasser und die Zeit und den Anlass dazu nicht, so ist es vergeblich, sich über dessen Sinn zu vergewissern. Es ist dann unmöglich zu wissen, was der Verfasser gewollt oder wollen gekonnt hat, während, wenn man dies genau kennte, man sein Urtheil so einrichten könnte, dass man ohne vorgefasste Meinung dem Verfasser oder Dem, für den er schrieb, nicht mehr oder weniger, als Recht ist, zutheilt, und dass man nur an das denkt, was der Verfasser im Sinn hatte, und was die Zeit und Gelegenheit verlangte.

Hierin wird mir Jeder beistimmen. Denn es trifft sich oft, dass man ähnliche Geschichten in verschiedenen Büchern findet, worüber man sehr verschieden urtheilt, je nach der Kenntniss, die man von den Verfassern hat.

So entsinne ich mich, einst in einem Buche von einem Manne gelesen zu haben, der der rasende Roland hiess, auf einem geflügelten Ungeheuer durch die Luft ritt und damit über beliebige Länder hinwegflog; er allein metzelte eine ungeheure Zahl Menschen und Riesen nieder, und dergleichen mehr, was für den gesunden Verstand ganz unfassbar war. Eine dieser ähnlichen Geschichte hatte ich im Ovid über Perseus gelesen und noch eine ähnliche in dem Buch der Richter und Könige über Simson (der allein und ohne Waffen Tausende von Menschen niedermetzelte) und von Elias, der durch die Luft flog und endlich in einem feurigen Wagen und mit feurigen Rossen gen Himmel fuhr. Obgleich nun diese Erzählungen einander sehr gleichen, so urtheilen wir doch über jede sehr verschieden, nämlich dass der Verfasser der ersten nur Possen hat schreiben wollen; der Zweite aber politische Dinge und der Dritte heilige; und Alles dies nehmen wir nur in Folge der Meinungen an, die wir über deren Verfasser hegen. Hieraus erhellt, dass ohne Kenntniss der Verfasser, welche dunkel und unverständlich geschrieben haben, die Erklärung ihrer Schriften unmöglich bleibt.

Aus denselben Gründen muss man, um die wahren Lesarten bei dunklen Geschichten zu ermitteln, wissen, in wessen Händen die Exemplare mit den verschiedenen Lesarten sich befunden haben, und ob nicht noch andere sich bei Personen von grösserer Zuverlässigkeit finden.

Eine andere Schwierigkeit bei Erklärung der Bibel in dieser Weise liegt darin, dass wir sie nicht mehr in der ursprünglichen Sprache besitzen. Denn das Evangelium Matthäi und unzweifelhaft auch der Brief an die Hebräer ist nach allgemeiner Annahme hebräisch abgefasst worden, welcher Text aber nicht mehr vorhanden ist. Von dem Buche Hiob ist es zweifelhaft, in welcher Sprache es abgefasst worden; Aben Hezra behauptet in seinem Kommentar, es sei aus einer andern Sprache in das Hebräische übersetzt worden, und davon komme seine Dunkelheit. Ueber die apokryphischen Bücher [88]) sage ich nichts, da sie von sehr verschiedener Gültigkeit sind.

Dies sind nun alle Schwierigkeiten der Auslegungsweise der Bibel, die aus ihrer eignen Geschichte, soweit sie zu haben ist, hervorgehen. Ich halte sie für so gross, dass ich behaupten möchte, wir kennen den wahren Sinn

der Bibel in ihren meisten Stellen weder mit Gewissheit noch mit Wahrscheinlichkeit. Indess muss ich wiederholt erinnern, dass alle diese Schwierigkeiten nur da die Auffindung des Sinnes der Propheten hindern, wo es sich um unbegreifliche und nur eingebildete Dinge handelt, aber nicht bei verständlichen Gegenständen, von denen man klare Begriffe bilden kann. Denn Dinge, die von Natur leicht erfassbar sind, können nie so dunkel ausgedrückt werden, dass sie nicht dennoch leicht zu verstehen wären, nach dem Sprüchwort: „Für den Klugen ist genug gesagt.“ Euclid, der nur über einfache und höchst verständliche Dinge schrieb, wird von Jedem in jeder Sprache verstanden; denn um dessen Meinung zu treffen und des wahren Sinnes gewiss zu sein, braucht es keiner vollständigen Kenntniss der Sprache, in der er geschrieben hat; eine gewöhnliche Kenntniss, wie die des Knaben, reicht dazu hin, und man braucht dazu weder das Leben noch die Beschäftigungen und den Charakter des Verfassers zu wissen; auch nicht die Schicksale des Buches, nicht die verschiedenen Lesarten und nicht, wie und auf wessen Rath man es aufgenommen hat. Was hier über Erklärung gesagt ist, gilt von allen Schriftstellern über von Natur verständliche Gegenstände; deshalb nehme ich auch an, dass man die Meinung der Bibel rücksichtlich der sittlichen Vorschriften aus ihrer Geschichte, wie wir sie haben, leicht fassen und über ihren wahren Sinn Gewissheit erlangen kann. Denn die Lehren der wahren Frömmigkeit werden in den gebräuchlichsten Worten ausgedrückt, und sie selbst sind sehr bekannt, einfach und leicht verständlich; das wahre Heil und die Seligkeit besteht in der Ruhe der Seele, und man findet diese wahre Ruhe nur in dem, was man klar erkennt. Daraus folgt, dass man die Meinung der Bibel in Betreff der heilsamen, zur Seligkeit erforderlichen Dinge sicher auffinden kann, und man braucht deshalb um das Uebrige nicht so besorgt zu sein, da es meist unbegreiflich und unverständlich ist und deshalb mehr die Neugierde erregt als Nutzen bringt. 89)

Damit glaube ich die wahre Auslegungsweise der Bibel dargelegt und meine Ansicht darüber genügend ausgesprochen zu haben. Ausserdem wird man unzweifelhaft bemerken, dass dieses Verfahren kein Licht ausser dem natürlichen verlangt. Denn das Wesen und die Kraft

dieses natürlichen Lichts besteht vorzüglich in Ableitung und Folgerung der dunkeln Dinge aus bekannten oder als solchen gegebenen Schlüssen, und mehr verlangt meine Auslegung nicht. Ich gebe zu, dass sie nicht für die sichere Aufklärung alles Inhaltes der Bibel zureicht; allein dies ist nicht ihre Schuld, sondern kommt davon, dass der wahre und rechte Weg, den sie zeigt, noch niemals gebahnt, von den Menschen nicht betreten und deshalb im Lauf der Zeiten sehr steil und unwegsam geworden ist, wie die von mir selbst bezeichneten Schwierigkeiten klar darlegen.[90])

Ich habe nun nur noch die Ansicht meiner Gegner zu prüfen. Zunächst die, wonach das natürliche Licht keine Kraft zur Auslegung der Bibel haben, sondern ein übernatürliches Licht dazu vorzugsweise nöthig sein soll. Ich überlasse hier meinen Gegnern, dieses über das Natürliche gehende Licht näher zu erklären; denn ich kann nur vermuthen, dass man damit ebenfalls, nur in dunklern Ausdrücken, hat einräumen wollen, dass der wahre Sinn der Bibel meist zweifelhaft sei. Giebt man nämlich auf die Erklärungen meiner Gegner Acht, so findet man, dass sie nichts Uebernatürliches, sondern nur blosse Vermuthungen enthalten. Man vergleiche nur damit die Erklärungen Derer, die offen gestehen, dass sie das natürliche Licht besitzen, und man wird sie diesen sehr ähnlich finden, soweit man dabei vernünftig, bedachtsam und sorgsam verfahren ist. Wenn man sagt, das natürliche Licht reiche dazu nicht aus, so erhellt die Unwahrheit davon theils aus dem früher dargelegten Umstand, dass die Schwierigkeit der Bibel-Erklärung nicht von dem Mangel an Kraft des natürlichen Lichts kommt, sondern nur von der Nachlässigkeit, wenn nicht Bosheit der Menschen, welche die Geschichte der Bibel zu einer Zeit, wo es noch möglich war, nicht ausbildeten, und daraus, dass, wie Alle, glaube ich, einräumen, das übernatürliche Licht ein göttliches, nur den Gläubigen gewährtes Geschenk sein soll, da doch die Propheten und Apostel nicht blos den Gläubigen, sondern hauptsächlich den Ungläubigen und Gottlosen zu predigen pflegten, mithin diese gewiss fähig waren, die Meinung der Propheten und Apostel zu verstehen; denn sonst hätten die Propheten und Apostel Knaben und Kindern gepredigt, nicht ver-

nünftigen Leuten, und Moses hätte seine Gesetze umsonst gegeben, wenn nur die Gläubigen sie hätten verstehen können, die keines Gesetzes bedürfen. Wer daher ein übernatürliches Licht zum Verständniss des Sinnes der Propheten und Apostel verlangt, scheint vielmehr des natürlichen Lichts zu ermangeln, und ich kann unmöglich glauben, dass er eine göttliche Gabe besitze.[91])

Maimonides' Ansicht war eine ganz andere; er fühlte, dass jede Stelle der Bibel verschiedener, ja entgegengesetzter Auslegungen fähig sei, und dass man über den wahren Sinn keine Gewissheit haben könne, bevor man nicht wisse, dass die Stelle in dieser Auslegung nichts enthält, was mit der Vernunft streitet oder ihr widerspricht. Widerspricht der wirkliche Sinn der Vernunft, so meint er, dass die Stelle, auch wenn sie noch so klar sei, doch anders ausgelegt werden müsse, und sagt dies deutlich im Buche More Nebuchim, Th. 2, Kap. 25 mit den Worten: „Wisset, dass ich mich trotz der Worte, welche die Bibel über die Schöpfung der Welt enthält, nicht scheue zu sagen, dass die Welt von Ewigkeit bestanden hat. Denn der Stellen, welche sagen, die Welt sei geschaffen, sind nicht mehr als derer, welche sagen, Gott sei körperlich, und der Weg zur Erklärung der Stellen, die über die Erschaffung der Welt handeln, ist uns nicht verschlossen oder versperrt, und wir hätten sie auslegen können, wie wir es bei der Körperlichkeit Gottes gemacht haben, und vielleicht wäre dies leichter gewesen, und wir hätten bequemer diese Stellen erklären und die Ewigkeit der Welt feststellen können, als es bei der Erklärung der heiligen Schriften geschehen, wo wir die Körperlichkeit des gesegneten Gottes beseitigten. Wenn ich dies nicht thue und nicht glaube (nämlich, dass die Welt ewig sei), geschieht es aus zwei Gründen: 1) weil klar bewiesen ist, dass Gott nicht körperlich ist, und alle jene Stellen demgemäss erklärt werden müssen, deren Wortsinn damit in Widerspruch steht; denn sie müssen offenbar eine Erklärung (neben der wörtlichen) verstatten. Aber die Ewigkeit der Welt beruht auf keinem Beweise, deshalb braucht man den Schriften keine Gewalt anzuthun und sie gegen den scheinbaren Sinn auszulegen, zu dessen Gegentheil ich allerdings durch die Vernunft bestimmt werden könnte. Zweitens widerspricht der Glaube,

dass Gott unkörperlich sei, den Grundlagen des Gesetzes nicht; dagegen zerstört die Annahme der Ewigkeit der Welt in dem Sinne des **Aristoteles** das Gesetz von Grund aus."

Aus diesen Worten des **Maimonides** folgt deutlich, was ich gesagt habe; denn wäre er selbst in seiner Vernunft gewiss, dass die Welt ewig sei, so würde er nicht anstehen, die Schrift zu pressen und auszulegen, bis sie selbst dies zu lehren schiene; ja, er wäre gleich überzeugt gewesen, dass die Schrift, obgleich sie überall dagegen spricht, doch die Ewigkeit der Welt habe lehren wollen. Mithin konnte er über den wahren Sinn der Schrift bei aller Klarheit derselben nicht sicher sein, so lange er selbst die Wahrheit bezweifelte oder derselben nicht sicher war. Denn so lange man dieser Wahrheit nicht sicher ist, so lange weiss man nicht, ob der Gegenstand mit der Vernunft stimmt oder ihr widerstreitet, und deshalb auch nicht, ob der wörtliche Sinn der wahre Sinn der Bibel ist oder nicht.

Wäre diese Ansicht richtig, so würde ich unbedingt anerkennen, dass man noch eines andern als des natürlichen Lichtes zur Auslegung der Bibel bedarf. Denn beinahe der ganze Inhalt der Bibel kann aus Grundsätzen des natürlichen Lichtes, wie gezeigt, nicht abgeleitet werden, deshalb kann auch das natürliche Licht uns über dessen Wahrheit keine Auskunft geben, folglich auch nicht über den wahren Sinn und die Meinung der Bibel, sondern es würde dazu eines andern Lichtes bedürfen. Wenn diese Ansicht wahr wäre, würde weiter folgen, dass die Menge, welche in der Regel die Beweise nicht kennt oder dazu keine Zeit hat, den Inhalt der Bibel nur auf Treue und Glauben der Philosophen annehmen und diese in der Schrifterklärung für untrüglich halten müsste, und dies wäre fürwahr eine neue Autorität in der Kirche und ein neues Geschlecht von Priestern und Päpsten, was von der Menge mehr belacht als verehrt werden würde.

Allerdings verlangt auch mein Verfahren die Kenntniss der hebräischen Sprache, mit deren Erlernung die Menge sich nicht abgeben kann; allein deshalb trifft dieser Einwand mich nicht, denn das niedere Volk der Juden und Heiden, für die ehedem die Propheten und Apostel gepredigt und geschrieben haben, verstand deren Sprache

und damit auch deren Meinung, aber nicht die Gründe der Dinge, die sie lehrten, obgleich sie nach Maimonides auch diese hätten verstehen müssen, um den Sinn des Propheten zu fassen. Deshalb folgt aus meiner Erklärungsweise nicht, dass die Menge sich nothwendig bei dem Zeugniss der Erklärer beruhigen müsse; denn ich zeige ein Volk, welchem die Sprache der Propheten und Apostel geläufig war; aber Maimonides wird kein Volk zeigen können, welches die Gründe der Dinge einsieht und daraus deren Sinn entnimmt. Was aber das heutige niedrige Volk anlangt, so habe ich schon gezeigt, dass das zum Heil Nöthige auch ohne Kenntniss der Gründe in jeder Sprache leicht verstanden werden könne, weil es allgemein bekannt ist und geübt wird, und die Menge sich dabei und nicht bei dem Zeugniss der Ausleger beruhigt. In allem Uebrigen geht es ihr wie den Gelehrten selbst.

Ich kehre indess zur Meinung von Maimonides zurück und will sie noch genauer untersuchen. Zuerst setzt er voraus, dass die Propheten in Allem übereingestimmt und die grössten Philosophen und Theologen gewesen seien; denn er meint, sie hätten aus der Wahrheit der Dinge ihre Lehre abgeleitet; allein diese ist falsch, wie ich im zweiten Kapitel gezeigt habe. Dann nimmt er an, dass der Sinn der Schrift aus ihr selbst sich nicht ergeben könne; denn die Wahrheit der Dinge ergebe sich aus ihr nicht, da sie keine Beweise habe, und das, was sie lehre, lehre sie nicht durch Definitionen und aus den ersten Ursachen. Deshalb soll nach Maimonides der wahre Sinn der Bibel sich nicht aus ihr ergeben und nicht aus ihr entnommen werden können. Aber auch dies ist falsch, wie aus diesem Kapitel erhellt. Denn ich habe mit Gründen und Beispielen erwiesen, dass der Sinn der Bibel aus ihr selbst sich ergiebt und selbst bei Dingen, die nach dem natürlichen Licht bekannt sind, aus ihr allein entnommen werden muss.

Er nimmt endlich an, dass uns erlaubt sei, die Worte der Schrift nach unsern vorgefassten Meinungen zu erklären, zu verdrehen und den Wortsinn, wenn er auch noch so klar und ausdrücklich ist, zu verleugnen und in einen andern zu verkehren. Eine solche Erlaubniss geht offenbar zu weit und ist zu verwegen, denn sie widerspricht

geradezu dem, was in diesem Kapitel und früher dargelegt worden ist. Aber wenn ich ihm auch diese grosse Freiheit gestattete, was erreichte er damit? Fürwahr nichts; denn der Inhalt der Bibel ist zum grössern Theil unbeweisbar und kann daher auf diese Art nicht erforscht und nach dieser Regel nicht erklärt und erläutert werden. Befolgt man dagegen meine Regeln, so kann man Vieles dieser Art erklären und sicher darüber verhandeln, wie ich mit Gründen und durch die That gezeigt habe. Ebenso kann der Sinn des von Natur Begreiflichen leicht, wie ich gezeigt, aus dem Text der Rede entnommen werden; aber die Weise des Maimonides ist hier ohne Nutzen. Dazu kommt, dass sie alle Gewissheit zerstört, welche die Menge bei einem andächtigen Lesen und Jedermann bei Befolgung meines Verfahrens über den Sinn der Bibel gewinnen kann. Ich verwerfe deshalb diese Ansicht des Maimonides; sie ist schädlich, unnütz und widersinnig. 92)

Was ferner die Ueberlieferung der Pharisäer anlangt, so habe ich schon früher bemerkt, dass sie sich nicht gleich bleibt; dagegen bedarf die Autorität der Päpste eines überzeugenden Zeugnisses, und deshalb verwerfe ich sie. Zeigte die Bibel uns dieselbe ebenso deutlich, wie bei den Juden die Hohenpriester ehedem für ihre Autorität daraus ableiten konnten, so würde es mich nicht stören, dass es unter den Römischen Päpsten Ketzer und Gottlose gegeben hat, die ihr Amt auf unredliche Weise erlangt hatten; denn auch unter den jüdischen Hohenpriestern gab es Ketzer und Gottlose; aber doch kam denselben nach dem Gebote der Bibel die oberste Macht der Schrifterklärung zu. (Man sehe Exod. XVII. 11, 12; XXXIII. 10 und Malach. II. 8.) Allein da die Päpste kein solches Zeugniss uns vorweisen können, so bleibt ihre Machtvollkommenheit verdächtig, und wenn man, durch das Beispiel der Juden verleitet, behauptet, die katholische Religion bedarf ebenfalls eines Hohenpriesters, so muss ich bemerken, dass die Gesetze Mosis, als das einheimische Recht, nothwendig zu ihrer Erhaltung einer öffentlichen Macht bedurften; denn könnte Jeder das öffentliche Recht nach seinem Belieben auslegen, so könnte kein Staat bestehen; er würde sich sofort auflösen, und das öffentliche Recht zu einem privaten werden. Mit der Religion verhält es sich aber ganz anders.

Sie besteht nicht sowohl aus äusserlichen Handlungen als aus der Einfalt und Wahrhaftigkeit der Seele und gehört deshalb nicht zu dem öffentlichen Recht und zur Staatsgewalt. Diese Einfalt und Wahrhaftigkeit der Seele wird den Menschen nicht durch das Gebot der Gesetze noch durch die Macht des Staates beigebracht, und Niemand kann durch Gewalt oder Gesetze genöthigt werden, selig zu werden. Dazu gehörten fromme und brüderliche Ermahnungen, eine gute Erziehung und vor Allem Freiheit des eignen Urtheils. [93])

Da mithin Jedem das Recht der Gedankenfreiheit auch in Religionssachen zusteht und Niemand sich dieses Rechtes begeben kann, so hat auch Jeder das Recht und die Macht, über Religion frei zu urtheilen und also auch sie für sich zu erklären und auszulegen. Denn die Macht der Gesetzes-Auslegung und die höchste Entscheidung über öffentliche Angelegenheiten steht der Obrigkeit nur zu, weil es sich dabei um das öffentliche Recht handelt. Deshalb muss aus gleichem Grunde die oberste Macht, die Religion auszulegen und darüber zu entscheiden, dem Einzelnen zustehn, da es das Recht des Einzelnen ist. Es wäre also weit gefehlt, wenn man aus der Macht der jüdischen Hohenpriester zur Erklärung des einheimischen Rechts die Macht des Papstes in Rom zur Erklärung der Religion folgern wollte, da vielmehr daraus sich ergiebt, dass jeder Einzelne diese Macht hat. Zugleich erhellt, dass meine Regeln der Schriftauslegung die besten sind. Denn ist die oberste Macht dazu bei jedem Einzelnen, so kann nur das natürliche, Allen gemeinsame Licht zur Regel bei der Auslegung dienen, aber kein übernatürliches Licht und keine äussere Autorität. Auch darf sie dann nicht so schwierig sein, dass nur die scharfsinnigsten Philosophen sie geben können, sondern sie muss dem natürlichen und allgemeinen Verstande und den Fähigkeiten der Menschen zugänglich sein, wie dies bei meinen Regeln der Fall ist; da die dabei vorkommenden Schwierigkeiten nicht in der Natur meines Verfahrens liegen, sondern nur aus der Nachlässigkeit der Menschen entstanden sind.

Achtes Kapitel.

Darin wird gezeigt, dass die Bücher Mosis und Josua's, der Richter, Ruth, Samuel's und der Könige nicht von diesen selbst verfasst sind, und es wird untersucht, ob sie von Mehreren oder nur von Einem und von wem abgefasst worden sind.

Im vorigen Kapitel habe ich von den Grundlagen und Regeln der Erkenntniss der Bibel gehandelt und gezeigt, dass diese nur in deren wahrhaftiger Geschichte besteht;[94]) allein die Alten haben letztere trotz ihrer Nothwendigkeit vernachlässigt, und wenn sie darüber Etwas geschrieben oder überliefert haben, so ist es durch die Ungunst der Zeiten verloren gegangen, und damit ist ein grosser Theil der Grundlagen und Grundsätze dieser Erkenntniss ausgefallen. Es liesse sich dies noch ertragen, wenn die Spätern sich in den wahren Grenzen gehalten und das Wenige, was sie empfangen oder gefunden hatten, getreulich ihren Nachfolgern überliefert hätten, ohne Neues aus ihrem Gehirn hinzuzuschmieden. Deshalb ist die Geschichte der Bibel nicht allein unvollständig geblieben, sondern auch mit Lügen angefüllt worden, d. h. es kann nichts Vollständiges darauf errichtet werden, sondern Alles bleibt mangelhaft.

Es ist nun meine Aufgabe, diese Unterlagen der Schrift-Erkenntniss zu verbessern und nicht blos die unbedeutendern und gemeinen Vorurtheile der Theologie zu beseitigen. Allein ich fürchte, dass ich dies zu spät beginne; denn die Sache hat sich schon so befestigt, dass man von keiner Berichtigung Etwas hören mag, vielmehr das, was man unter dem Schein der Religion angenommen, hartnäckig vertheidigt; deshalb ist für die Vernunft keine Stelle, ausser bei Wenigen in Vergleich zu den Andern, übrig; so vollständig haben diese Vorurtheile bereits den Sinn der Menschen eingenommen.[95]) Dennoch will ich es versuchen und nicht nachlassen, da ich die Sache nicht als verzweifelt ansehen kann.

Um aber dies ordentlich zu thun, werde ich mit den Vorurtheilen in Betreff der wahren Verfasser der heiligen Schriften beginnen und zunächst mit dem Verfasser der Bücher Mosis. Man hält beinahe allgemein Moses für denselben, und die Pharisäer behaupteten dies so hartnäckig, dass jeder Andersdenkende für einen Ketzer galt; selbst Aben Hezra, ein Mann von freiem Geist und nicht geringer Gelehrsamkeit, welcher, so viel ich weiss, zuerst dieses Vorurtheil bemerkte, hat nicht gewagt, seine Meinung offen auszusprechen; er hat vielmehr sie nur mit dunklen Worten angedeutet; aber ich scheue es nicht, sie deutlicher zu machen und die Sache klar zu legen.

Die Worte Aben Hezra's [96]) in seinem Kommentar über das vierte Buch Mosis lauten so: „Jenseit des Jordan u. s. w.; sobald Du nur das Geheimniss der Zwölf verstehst," auch „„und Moses schrieb das Gesetz"" und „„Cenahita war damals auf Erden"", „„auf dem Berge Gottes"" wird es offenbart werden; dann auch „„siehe das Bett, sein eisernes Bett"", „„dann wirst Du die Wahrheit erkennen."" — Mit diesen wenigen Worten deutet er an und zeigt zugleich, dass es nicht Moses gewesen, der die fünf Bücher geschrieben, sondern Jemand anders, der viel später gelebt hat, und dass das Buch, was Moses geschrieben, ein ganz anderes gewesen. Um dies zu zeigen, bemerkt er 1) dass die Vorrede zu dem 4. Buche von Moses, der den Jordan nicht überschritten, nicht habe geschrieben werden können; 2) dass das eigentliche Buch des Moses ganz und sehr bündig auf der Oberfläche eines Altars geschrieben gewesen (Deut. XXVII., Josua VIII. 37 s. w.), der nach dem Bericht der Rabbiner nur aus zwölf Steinen bestanden hat; es konnte deshalb lange nicht den Umfang wie die jetzigen fünf Bücher haben. Dies hat Aben Hezra wahrscheinlich mit „dem Geheimniss der Zwölfe" andeuten wollen, wenn er nicht vielleicht die zwölf Verwünschungen damit gemeint hat, die sich in der Vorrede zum 4. Buch Mosis befinden, und die vielleicht nach seiner Ansicht in dem Gesetzbuche sich nicht befunden haben, weil Moses den Leviten befiehlt, neben dem geschriebenen Gesetze selbst auch noch diese Verwünschungen vorzulesen, damit sie das Volk durch einen Eid zur Beobachtung der geschriebenen Gesetze verpflichteten. Vielleicht hat auch das letzte Kapitel des

4. Buches über den Tod Mosis andeuten wollen, dass das Kapitel aus 12 Versen besteht. Indess brauche ich diese und andere Vermuthungen hier nicht weiter zu prüfen. Er bemerkt endlich 3) dass es im 4. Buche XXXI. 6 heisst: „und Moses hat ein Gesetz geschrieben“, was nicht Worte von Moses sein können, sondern nur die eines andern Schriftstellers, der Mosis Thaten und Schriften beschreibt.

Er macht 4) auf die Stelle Gen. XII. 6 aufmerksam, wo bei der Erzählung, dass Abraham das Land der Kananiter besehen habe, der Verfasser hinzufügt, „die Kananiter waren damals im Lande“, womit er die Zeit, wo er dies schrieb, ganz ausschliesst, so dass er nach dem Tode Mosis, wo die Kananiter schon vertrieben waren und jene Landstriche nicht mehr besassen, dies geschrieben haben muss. Ben Hezra deutet dies in seinem Kommentar zu dieser Stelle an, indem er sagt: „und der Kananiter war damals im Lande; es scheint, dass Kanaan (ein Enkel Noah's) das von Andern besessene Land in Besitz nahm; wenn dies nicht richtig ist, so steckt in dieser Sache ein Geheimniss, und wer es einsieht, der schweigt.“ D. h. wenn Kanaan in dieses Land einfiel, wird der Sinn sein: „Kanaan sei dann schon im Lande gewesen“, wobei die vergangene Zeit ausgeschlossen wird, wo es von einem andern Volk bewohnt wurde. Hat aber Kanaan dieses Land zuerst bebaut (wie aus Gen. X. folgt), dann schliesst der Text die gegenwärtige Zeit, nämlich die des Schreibenden aus und also nicht die von Moses, zu dessen Zeit sie jenes Land noch besessen. Dieses ist das Geheimniss, was er zu bewahren empfiehlt.

Er bemerkt 5) dass Gen. XXII. 14 der Berg Morya der Berg Gottes genannt werde, welchen Namen er erst erhielt, als er zum Bau des Tempels geweiht worden, und diese Auswahl war zu Mosis Zeit noch nicht geschehen; denn Moses spricht von keinem von Gott erwählten Ort, sondern weissagt, dass Gott einen Ort erwählen werde, dem der Name Gottes gegeben werden soll. Endlich bemerkt er 6) dass Deut. III. der Erzählung des Königs Og von Basan Folgendes eingeschoben ist: „Nur König Og von Basan blieb von den Uebrigen*) Riesen, weil sein

*) Im Hebräischen bedeutet „*rephaim*“ die Verdammten.

Bett ein eisernes Bett war; wenigstens ist das (Bett), welches in Rabat den Söhnen Hamon gehört hat, neun Ellen lang u. s. w.“ Diese Einschiebung zeigt deutlich, dass der Verfasser dieser Bücher lange nach Moses gelebt hat; denn so spricht nur Jemand, der sehr alte Dinge erzählt und Ueberbleibsel zur Beglaubigung erwähnt. Ohne Zweifel ist dieses Bett erst zu David's Zeit, der diese Stadt eroberte, wie 2. Sam. XII. 30 erzählt wird, gefunden worden. Allein nicht blos hier, sondern auch etwas später schiebt der Verfasser den Worten Mosis folgende Worte ein: „Jair, der Sohn Manasse's, erwarb die ganze Gerichtsbarkeit des Argobus bis zur Grenze von Gesurita und Mahachatita und nannte diese Gegend nach seinem Namen mit Basan, die Ortschaften des Jair bis zum heutigen Tag.“ Dieses fügt, wie gesagt, der Verfasser zur Erklärung der Worte Mosis hinzu, die er eben berichtet hatte: „und das übrige Gilead und ganz Bassan, das Reich des Og habe ich dem Stamm Manasse's gegeben und die ganze Gerichtsbarkeit des Argobus unter dem ganzen Bassan, welches das Land der Riesen heisst.“ Unzweifelhaft wussten die Juden zur Zeit dieses Verfassers, welches die Ortschaften des Jair vom Stamme Jehuda waren, aber nicht die Namen der Gerichtsbarkeit des Argobus und des Landes der Riesen; deshalb musste er erklären, welche Orte es waren, die von Alters her so genannt wurden, und den Grund angeben, weshalb zu seiner Zeit sie den Namen des Jair führten, der zum Stamm Juda und nicht Manasse gehörte (Chronik II. 21, 22).

Damit habe ich die Meinung von Aben Hezra und die Stellen der Bücher Mosis erläutert, die er zur Bestätigung anführt. Allein er hat nicht Alles und nicht das Wichtigste bemerkt, da in diesen Büchern noch andere und bedeutendere Stellen hierfür vorhanden sind. **Erstens** spricht nämlich der Verfasser dieser Bücher von Moses nicht nur in der dritten Person, sondern giebt auch oft Zeugniss über ihn. So: „Gott hat mit Moses gesprochen.“ „Gott sprach mit Moses von Angesicht zu Angesicht.“

---

scheint aber auch ein Eigenname zu sein nach 1. Chron. Kap. 20. Ich glaube deshalb, dass es hier eine Familie bezeichnet. (Anm. v. Spin.)

„Moses war der Demüthigste aller Menschen“ (Num. XII. 3). „Moses war erzürnt über die Heerführer“ (Num. XXXI. 14). „Moses ein göttlicher Mann“ (Deut. XXXIII. 1). Moses, der Knecht Gottes, ist gestorben.“ „Niemals ist in Israel ein Prophet wie Moses erstanden“ u. s. w. Dagegen spricht und erzählt Moses seine Handlungen in erster Person in dem Buche, wo das Gesetz, was Moses dem Volke erklärt, und was er geschrieben hatte, beschrieben wird; es heisst da: „Gott hat mit mir gesprochen“ (Deut. II. 1, 17 u. s. w.). „Ich habe Gott gebeten“ u. s. w. Nur am Ende des Buches, nachdem er die Worte des Moses berichtet, fährt der Verfasser wieder in der dritten Person von ihm zu erzählen fort, wie Moses dieses Gesetz (das er nämlich erklärt hatte) dem Volke schriftlich übergeben, es zum letzen Male ermahnt und er dann sein Leben ausgehaucht habe. Dies Alles, die Art des Ausdrucks, die Zeugnisse und der Zusammenhang der ganzen Erzählung beweist, dass diese Bücher von jemand Anderem als Moses geschrieben worden sind.

Dazu kommt zweitens, dass diese Erzählung nicht blos berichtet, wie Moses gestorben, begraben, und die Juden dreissig Tage in Trauer versetzt worden; sondern dass es auch darin nach Vergleichung des Moses mit allen späteren Propheten heisst, er habe sie alle übertroffen. Die Worte sind: „Niemals hat es einen Propheten in Israel wie Moses gegeben, der Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut hat.“ Ein solches Zeugniss kann weder Moses noch Jemand, der ihm unmittelbar gefolgt ist, ausstellen, sondern nur Jemand, der viele Jahrhunderte später gelebt hat, zumal der Verfasser wie von einer vergangenen Zeit spricht, nämlich: „Niemals hat es einen Propheten gegeben“; und ebenso sagt er von dem Begräbniss: „Niemand hat ein solches bis auf diesen Tag gesehen.“

Es ist drittens zu erwähnen, dass mehrere Orte nicht mit den Namen, die sie bei Lebzeiten Mosis hatten, benannt werden, sondern mit anderen, die ihnen viel später beigelegt worden sind. So heisst es, „dass Abraham die Feinde bis gen Dan verfolgt habe“ (Gen. XIV. 14), welchen Namen die Stadt erst lange nach Josua's Tode erhielt (Richter. XVIII. 29).

Manchmal wird viertens die Erzählung über die Zeit

von Mosis Leben hinausgeführt. So heisst es Exod. XVI. 34, dass die Kinder Israels das Manna vierzig Jahre gegessen, bis sie in bewohnte Gegenden gekommen, und bis sie an die Grenzen des Landes Kanaan gelangt, also bis zu der Zeit, worüber im Buch Josua V. 12 gesprochen wird. Ebenso heisst es Gen. XXXVI. 31: „Das sind die Könige, die in Edom regiert haben, bevor ein König über die Kinder Israel's herrschte.“ Offenbar meint hier der Verfasser, dass die Idumäer Könige gehabt, ehe David sie unterwarf und Statthalter in Idumäa einsetzte (2. Samuel VIII. 14).

Aus alledem erhellt klarer wie die Mittagsonne, dass die fünf Bücher Mosis nicht von Diesem, sondern von Jemand geschrieben worden sind, der viele Jahrhunderte nach Moses gelebt hat. Aber wenn es dem Leser beliebt, so kann man auch die Bücher, welche Moses selbst verfasst und die in den sogenannten Büchern Mosis erwähnt werden, hinzunehmen; auch aus ihnen ergiebt sich, dass es andere als diese gewesen sind.[98]) Erstens erhellt aus Exod. XVII. 14, dass Moses auf Befehl Gottes den Krieg gegen Hamalek geschrieben hat; aber in welchem Buche, ergiebt diese Stelle nicht; dagegen wird Num. XXI. 12 ein Buch erwähnt, was: „Von den Kriegen Gottes“ hiess, und in diesem sind ohne Zweifel dieser Krieg gegen Hamalek und ausserdem alle Lagerabstekkungen erzählt worden, die nach Versicherung des Verfassers der Bücher Mosis Num. XXXIII. 2 von Moses beschrieben worden sind. Aus Exod. XXIV. 47 ergiebt sich, dass er ein anderes Buch, „Buch des Vertrages“ genannt, *) den Israeliten vorgelesen hat, als sie den ersten Vertrag mit Gott eingegangen waren. Dieses Buch oder dieser Brief enthält indess nur wenig, nämlich die Gesetze oder Befehle Gottes, welche Exod. XX. 22 bis XXIV. angegeben werden, was Niemand bestreiten wird, der mit gesundem Urtheil und ohne Parteilichkeit dieses Kapitel liest. Es heisst dort, dass sobald Moses die Absicht des Volkes, mit Gott einen Vertrag einzugehen, erkannte, er sofort die Aussprüche und Gesetze Gottes niederschrieb und am frühen Morgen, nach einigen Ceremonien, der

---

*) „*Sepher*“ bezeichnet im Hebräischen häufig einen Brief oder eine Schrift. (Anm. v. Spin.)

ganzen Versammlung die Bedingungen des Vertrages vorgelesen habe, denen das Volk demnächst und nachdem es sie sicher verstanden hatte, vollständig zustimmte. Aus dieser Kürze der Zeit und aus der Absicht, einen Vertrag zu schliessen, folgt, dass dieses Buch nur das wenige hier Erwähnte enthalten haben kann. Es steht endlich fest, dass Moses im vierzigsten Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten alle von ihm gegebenen Gesetze dem Volke nochmals erklärt (Deut. I. 5) und es von Neuem dazu verpflichtet (Deut. XXIX. 14) und endlich ein Buch geschrieben hat, was die Erklärung dieser Gesetze und den neuen Vertrag enthielt (Deut. XXXI. 9). Dieses Buch hiess „das Buch des Gesetzes Gottes"; Josua hat es dann vermehrt durch die Erzählung des Vertrages, wodurch dss Volk zu seiner Zeit sich von Neuem verpflichtete, und den er zum dritten Male mit Gott einging (Josua XXIV. 25, 26). Da wir nun kein Buch haben, das diesen Vertrag des Moses und den des Josua enthält, so ist offenbar dieses Buch verloren gegangen, oder man muss mit dem Chaldäischen Erklärer Jonathan die Worte der Schrift auf das Tollste willkürlich verdrehen, der dieser Schwierigkeit wegen lieber die Schrift verdrehen, als seine Unwissenheit eingestehen wollte. Er übersetzte nämlich die Worte aus dem Buche Josua (XXIV. 26): „Und es hat Josua diese Worte in das Buch des Gesetzes Gottes eingeschrieben" in das Chaldäische so: „Und Josua schrieb diese Worte und bewahrte sie mit dem Buche des Gesetzes Gottes." — Was soll man da mit Leuten anfangen, die nur das sehen, was ihnen gefällt? Was ist dies Anderes, als die Schrift selbst verleugnen und eine neue im eignen Gehirne schmieden?

Ich folgere also, dass dieses Buch des Gesetzes Gottes, was Moses verfasste, nicht unsere fünf Bücher Mosis gewesen ist, sondern ein ganz anderes, was der Verfasser der letzteren seinem Werke am passenden Orte einfügte; denn dies ergiebt sich auf das Klarste aus dem eben Gesagten und dem hier Folgenden. Es sagt nämlich im Buch Mosis am angeführten Orte der Verfasser, dass Moses das von ihm geschriebene Buch des Gesetzes den Priestern übergeben und ihnen befohlen habe, es dem ganzen Volke zu bestimmten Zeiten vorzulesen. Demnach kann dieses Buch nicht den Umfang der fünf Bücher

Mosis gehabt haben, wenn es in einer Zusammenkunft so verlesen werden konnte, dass Alle es verstanden. Auch darf man nicht übersehen, dass Moses von allen Büchern, die er verfasst hatte, nur dies eine mit dem zweiten Vertrag und Lobgesang, den er später schrieb, damit das ganze Volk ihn lernte, gewissenhaft aufzubewahren und zu bewachen geboten hat. Denn bei dem ersten Vertrag hatte er nur Die, welche anwesend waren, verpflichtet; im zweiten aber auch alle ihre Nachkommen (Deut. XXIX. 14, 15); deshalb befahl er dieses Buch des zweiten Vertrages für die kommenden Jahrhunderte gewissenhaft aufzubewahren und ausserdem auch den Lobgesang, der vorzugsweise die kommenden Jahrhunderte berücksichtigt. Da nun nicht feststeht, dass Moses ausser diesem noch mehr Bücher geschrieben hat, und er nur das Büchelchen des Gesetzes mit dem Lobgesang für die Nachkommen sorgfältig aufzuheben geboten hatte, und da endlich unsere fünf Bücher Mosis Manches enthalten, was Moses nicht geschrieben haben kann, so erhellt, dass Niemand mit Grund, sondern nur gegen alle Gründe, behaupten kann, Moses sei der Verfasser unserer fünf Bücher Mosis.[99])

Vielleicht fragt man aber hier, weshalb Moses nicht auch die Gesetze geschrieben habe, da sie ihm doch zuerst offenbart wurden? d. h. ob er in den vierzig Jahren keines von den von ihm erlassenen Gesetzen niedergeschrieben habe, ausser den wenigen, die in dem Buche des ersten Vertrages enthalten gewesen? Darauf antworte ich, dass es zwar vernünftig scheint, wenn Moses zur Zeit und da, wo er die Gesetze bekannt machte, sie auch niedergeschrieben hätte; allein deshalb dürfen wir noch nicht behaupten, dass er es gethan habe; denn ich habe oben gezeigt, dass man in solchen Fällen nur das annehmen darf, was aus der Bibel selbst sich ergiebt oder was aus ihren alleinigen Grundlagen sich als begründete Folge ableiten lässt, aber nicht, was blos der Vernunft entspricht. Ueberdem nöthigt auch die Vernunft uns dazu nicht; denn vielleicht hat der Rath der Aeltesten die Erlasse Mosis dem Volke schriftlich mitgetheilt; diese hat dann der Verfasser gesammelt und der Geschichte des Lebens Mosis einverleibt.

So viel über die fünf Bücher Mosis; es ist Zeit, nun

auch die übrigen zu prüfen. Bei dem Buch Josua's ergeben ähnliche Gründe, dass es nicht von ihm selbst verfasst ist; denn ein Anderer ist es, der von Josua bezeugt, dass sein Ruf auf der ganzen Erde verbreitet gewesen sei (Kap. VII. 1); dass er keines von den Geboten Mosis weggelassen (VIII. letzter Vers und XI. 15), dass er alt geworden, Alle zur Versammlung berufen und endlich den Geist aufgegeben habe. Endlich wird auch Einiges erzählt, was sich erst nach seinem Tode ereignet hat; nämlich dass nach seinem Tode die Israeliten Gott so lange verehrt, als die alten Männer, die ihn gekannt, gelebt hätten. Auch XVI. 10 heisst es, dass (Ephraim und Manasse) „den in Gazer wohnenden Kananiter nicht vertrieben, sondern (fügt er hinzu) dieser habe zwischen dem Euphrat bis heutigen Tages gewohnt und sei zinspflichtig gewesen.“ Dies ist dasselbe, was im Buch der Richter Kap. 1 erzählt wird, und auch der Ausdruck: „bis auf den heutigen Tag“ zeigt, dass der Verfasser einen alten Vorfall erzählt. Aehnlich ist es mit dem Text XV. letzter Vers, über die Kinder Jehuda's und die Geschichte von Kaleb, XV. 14. Auch der Fall, welcher XXII. 10 u. f. von den drittehalb Stämmen erzählt wird, welche einen Altar jenseit des Jordan erbauten, scheint sich nach Josua's Tode ereignet zu haben; denn in der ganzen Erzählung wird Josua nicht genannt; das Volk allein berathschlagt, ob es den Krieg führen soll, sendet Gesandte, erwartet deren Antwort und beschliesst zuletzt. Endlich folgt aus X. 14 klar, dass dieses Buch erst viele Jahrhunderte nach Josua geschrieben worden. Denn es heisst: „kein andrer Tag wie dieser ist vorher oder später gewesen, wo Jemand Gott (so) gehorcht hätte“ u. s. w. Hat daher Josua je ein Buch geschrieben, so war es gewiss das, was X. 13 bei demselben Vorfall erwähnt wird. — Was aber das Buch der Richter anlangt, so wird wohl Niemand mit gesundem Verstande glauben, dass die Richter selbst es verfasst; denn die Nachschrift der ganzen Geschichte im Kap. 21 zeigt deutlich, dass das ganze nur von einem Verfasser geschrieben worden. Ferner sagt derselbe wiederholt, dass zu jenen Zeiten kein König in Israel gewesen, und also ist es offenbar, nachdem die Könige zur Herrschaft gekommen, geschrieben. — Auch bei den Büchern Samuel's brauche ich mich nicht lange

aufzuhalten, da sich die Erzählung über sein Leben hinaus erstreckt. Nur das Eine will ich bemerken, dass auch dieses Buch viele Jahrhunderte nach Samuel geschrieben worden ist, da 1. IX. 6 der Verfasser in Klammern sagt: „vor Alters sagte Jeder in Israel, wenn er ging, Gott zu befragen: Wohlan, gehen wir zu dem Sehenden! Denn wer heute Prophet, hiess vor Alters ein Sehender.“ — Endlich ergeben die Bücher der Könige, dass sie aus den Büchern von Salomo's Thaten (1. Könige XI. 5), aus der Chronik der Könige von Jehuda (IX. 19, 29) und aus der Chronik der Könige Israels ausgezogen worden sind. Alle bisher genannten Bücher sind daher von Anderen verfasst, und die in ihnen enthaltenen Vorfälle werden als vergangene erzählt. Giebt man auf die Verbindung und den Inhalt all dieser Bücher Acht, so ersieht man leicht, dass sie alle von einem Geschichtschreiber verfasst worden, welcher die alte Geschichte der Juden vom Anfang bis zur ersten Zerstörung der Stadt schreiben wollte; denn diese Bücher stehen in einem solchen Zusammenhange, dass dies allein beweist, wie sie nur die Erzählung eines Verfassers enthalten. Sobald die Erzählung von Mosis Leben aufhört, geht er mit den Worten zur Geschichte von Josua über: „Und es begab sich, dass, nachdem Moses, der Knecht Gottes, gestorben, Gott zu Josua sagte u. s. w.“ Und nachdem diese Erzählung mit dem Tode Josua's geendet hat, beginnt er mit demselben Uebergang und derselben Verknüpfung die Geschichte der Richter: „Und es begab sich, nachdem Josua gestorben war, dass die Kinder Israels von Gott erbaten u. s. w.“ Dann lässt er diesem Buche als Anhang das Buch Ruth so folgen: „Und es begab sich in diesen Tagen, wo die Richter Recht sprachen, dass eine Hungersnoth in jenem Lande war.“ In derselben Weise lässt er dann das I. Buch Samuelis folgen, und von da macht er den gewohnten Uebergang zu dem zweiten und knüpft daran, ehe die Geschichte David's beendet, das I. Buch der Könige, in dem er die Geschichte David's fortsetzt und endlich nach diesem das II. Buch, was mit derselben Formel anfängt.

Auch der Zusammenhang und die Folge der Erzählungen ergiebt, dass nur Einer sie verfasst, der ein bestimmtes Ziel sich vorgesetzt gehabt. Denn er fängt mit

dem ersten Ursprung des jüdischen Volkes an; dann folgt der Reihe nach, bei welcher Gelegenheit und zu welcher Zeit Moses Gesetze gegeben und ihnen Vieles geweissagt; dann, wie sie nach Mosis Prophezeiung das versprochene Land erobert (Deut. VII.) und dann die Gesetze verlassen haben (Deut. XXXI. 16), und wie dann viel Uebel gekommen (daselbst 17); wie sie dann Könige wählen gewollt (Deut. XVII. 14), die auch je nach ihrer Gesetzesbeobachtung glücklich oder unglücklich regiert haben (Deut. XXVIII. 36. und letzter Vers), bis der Verfasser zuletzt den Untergang des Reiches, wie Moses ihn vorausgesagt, erzählt. Alles Uebrige, was auf die Bestätigung des Gesetzes keinen Bezug hat, hat der Verfasser entweder ganz mit Stillschweigen übergangen, oder er verweist den Leser an andere Geschichtschreiber. So zielen alle diese Bücher dahin ab, die Sprüche und Gebote Mosis zu erzählen und durch den Ausgang der Dinge zu bestätigen. In Betracht dieser drei Umstände, nämlich des einfachen Inhalts all dieser Bücher, ihrer Verbindung, und dass sie von einem Andern viele Jahrhunderte nach den Ereignissen verfasst worden, schliesse ich, wie gesagt, dass sie alle von einem Verfasser herrühren.

Wer dies gewesen, kann ich nicht so bestimmt nachweisen; allein ich vermuthe, dass es Hezra[100]) selbst gewesen ist. Mancherlei nicht unerhebliche Umstände lassen mich dies annehmen. Denn da der Verfasser, den wir nunmehr als einen einzigen kennen, die Erzählung bis zur Freiheit Jojachims fortführt und noch hinzufügt, er habe, so lange er (d. h. Jojachim oder des Sohnes von Nebukadnezar; denn die Worte sind zweideutig) gelebt, an des Königs Tafel mit gesessen, so folgt, dass es Niemand vor Hezra gewesen sein kann. Nun sagt aber die Bibel von Niemand, der damals berühmt gewesen, ausser Hezra (Hezra VII. 10), dass er seine Arbeit auf die Erforschung des Gesetzes Gottes und dessen Vervollständigung verwendet, und dass er ein gewandter Schriftsteller (Hezra VII. 6) im Gesetze Mosis gewesen. Ich kann deshalb nur vermuthen, dass Hezra diese Bücher verfasst hat. Ferner erhellt aus diesem Zeugniss über Hezra, dass er nicht allein seine Arbeit auf die Erforschung des Gesetzes Gottes verwendet, sondern auch auf dessen Zusammenstellung, und auch Nehem. VIII. 9 heisst

es: „dass sie gelesen haben das Buch des Gesetzes Gottes mit der Erklärung, und dass sie ihren Verstand angestrengt und die Schrift verstanden haben.“ Da aber in dem Buch Mosis nicht blos das Buch Gottes oder sein grösster Theil enthalten ist, sondern auch Vieles zu dessen näherer Erläuterung, so vermuthe ich, dass dieses Buch das von Hezra geschriebene Buch des Gesetzes Gottes ist, mit der Zusammenstellung und Erläuterung, die sie damals gelesen haben. Dass aber darin Vieles in Klammern zu mehrerer Erläuterung eingeschaltet worden ist, davon habe ich zwei Beispiele bei Gelegenheit der Erklärung des Ausspruchs Aben Hezra's gegeben, und dieser Art finden sich noch mehrere; so z. B. II. 9: „Und in Sehir wohnten früher die Horiten; aber die Söhne Esau's vertrieben sie und verjagten sie aus ihrem Anblick und haben an deren Stelle gewohnt, wie Israel gethan im Lande seiner Erbschaft, was Gott ihm gegeben hat.“ Er erläutert nämlich v. 3 und 4 dieses Kapitels, dass sie den Berg Sehir, der an die Söhne Esau's durch Erbschaft gekommen war, nicht als einen unbewohnten in Besitz genommen haben, sondern dass sie ihn und die Horiten, welche ihn vorher bewohnt, mit Krieg überzogen und zuletzt diese, wie die Israeliten nach dem Tode Mosis die Kananiter, vertrieben und vertilgt haben. Auch werden die Verse 6, 7, 8 und 9 des Kap. X. den Worten Mosis eingeschoben; denn Jedermann sieht, dass Vers 8, welcher anfängt: „Zu jener Zeit trennte Gott den Stamm Levi“ nothwendig auf Vers 5 bezogen werden muss, und nicht auf den Tod Aaron's. Hezra scheint dies nur eingeschoben zu haben, weil Moses in dieser Erzählung von dem Kalbe, das das Volk angebetet hatte, gesagt hatte (IX. 20), „er habe bei Gott für Aaron gebeten.“ Dann erläutert er, wie Gott zu der Zeit, von der Moses hier spricht, sich den Stamm Levi erwählt, um damit den Grund der Erwählung und weshalb die Leviten nicht zu einem Theile der Erbschaft berufen worden, darzulegen, und dann erst führt er mit den Worten Mosis den Faden der Geschichte weiter. Dazu nehme man die Vorrede des Buches und alle die Stellen, welche von Moses in der dritten Person sprechen. Ausserdem hat er viel Anderes, was wir nicht mehr erkennen können, unzweifelhaft, damit die Menschen seiner Zeit es besser verständen, hinzuge-

fügt oder anders ausgedrückt. Hätten wir des Moses eigenes Buch des Gesetzes, so würden wir unzweifelhaft in den Worten, wie in der Anordnung und den Gründen der Vorschriften grosse Abweichungen finden. Denn wenn ich nur die zehn Gebote dieses Buches mit den zehn Geboten im zweiten (wo deren Geschichte von Grund aus erzählt wird) vergleiche, so weichen sie schon in alledem von diesem ab. So wird das vierte Gebot nicht blos anders erlassen, sondern auch viel weiter gefasst, und der Grund desselben weicht gänzlich von dem im II. Buche Angeführten ab. Endlich ist auch die Reihenfolge, in der hier das zehnte Gebot erklärt wird, eine andere, als im II. Buche.

Dies ist sowohl hier als an anderen Stellen, wie erwähnt, nach meiner Annahme von Hezra geschehen, weil Dieser das Gesetz Gottes den Menschen seiner Zeit erklärt hat, und deshalb ist es das Buch des Gesetzes Gottes, was er selbst geordnet und erläutert hat. Dies Buch wird von allen, die er geschrieben, das erste gewesen sein, weil es die Gesetze des Landes enthält, die das Volk am nöthigsten brauchte, und weil dieses Buch nicht, wie alle anderen, mit einer Eingangsformel verbunden ist, sondern von freien Stücken mit den Worten beginnt: „Dies sind die Worte Mosis u. s. w.“ Aber nachdem er dies vollendet und dem Volke die Gesetze gelehrt hatte, mag er sich zur Abfassung der vollständigen Geschichte des jüdischen Volkes, von Erschaffung der Welt bis zur gänzlichen Zerstörung der Stadt, gewendet und dann dieser Geschichte das Buch der Gesetze (das V. Buch Mosis) an seinem Orte eingeschoben haben. Vielleicht hat er die ersten fünf Bücher die Bücher Mosis genannt, weil darin vorzüglich dessen Leben enthalten ist; er hat den Namen von dem Hauptgegenstande entlehnt. Deshalb hat er auch das sechste das des Josua, das siebente das der Richter, das achte Ruth, das neunte und zehnte das des Samuel und das elfte und zwölfte das der Könige genannt. Ob aber Hezra die letzte Hand an dieses Werk gelegt und nach seinem Plan vollendet hat, darüber sehe man das folgende Kapitel.

Neuntes Kapitel.

Weitere Untersuchungen über diese Bücher; nämlich ob Hezra die letzte Hand an sie gelegt, und ob die Randbemerkungen, die sich in mehreren hebräischen Handschriften finden, verschiedene Lesarten gewesen sind.[101])

Wie sehr die vorstehende Untersuchung über den wahren Verfasser dieser Bücher zu deren völligem Verständniss beiträgt, ergiebt sich schon aus den Stellen, die ich zur Rechtfertigung meiner Ansicht angeführt habe, und die ohnedem Jedermann völlig dunkel erscheinen müssten. Indess bleibt neben dem Verfasser noch manches Andere bei diesen Büchern zu beachten, was der gemeinsame Aberglaube der Menge hat übersehen lassen. Dazu gehört vor Allem, dass Hezra, den ich für den Verfasser derselben so lange halten werde, bis mir ein Anderer sicherer nachgewiesen sein wird, an die in diesen Büchern enthaltenen Erzählungen nicht die letzte Hand gelegt hat; vielmehr hat er die Geschichten nur von verschiedenen Schrifstellern gesammelt und oft nur einfach abgeschrieben, aber ohne Prüfung und richtige Ordnung sie der Nachwelt hinterlassen. Welche Gründe, wenn es nicht ein vorzeitiger Tod gewesen, ihn an der Vollendung dieses Werkes in aller Beziehung gehindert haben, vermag ich nicht zu errathen. Allein die Sache selbst ergiebt sich, obgleich uns diese alten Schriftsteller fehlen, doch aus den wenigen Bruchstücken, die wir von ihnen haben, auf das Ueberzeugendste. So ist die Geschichte von Hiskia (2. Könige XVIII. 17 u. f.) dem Bericht des Esaias entnommen, wie dieser sich in den Chroniken der Könige von Juda befindet. Denn man findet diese ganze Geschichte mit denselben Worten, Weniges ausgenommen, in dem Buche des Esaias, was die Chroniken der Könige von Juda enthalten (2. Chronik XXXII. vorletzter Vers), und aus diesen geringen Abweichungen kann man nur abnehmen, dass verschiedene Lesarten von dieser Erzählung des Esaias bestanden haben; sofern nicht Jemand auch hier ein Geheimniss sich erträumen will. Ferner ist

das letzte Kapitel dieses Buches in Jeremias' letztem Kapitel v. 39 u. 40 enthalten. Ferner findet sich 2. Sam. VII. in 1. Chron. XVII. abgeschrieben; doch sind die Worte an mehreren Stellen so sonderbar geändert, dass man leicht erkennt, wie diese zwei Kapitel aus zwei verschiedenen Handschriften der Geschichte Nathan's entlehnt sind. Endlich wird die Abstammung der Könige von Idumaea Gen. XXXVI. 30 u. f. mit denselben Worten auch in 1. Chron. I. gegeben, obgleich feststeht, dass der Verfasser dieses Buches seine Erzählung aus anderen Schriften, als den zwölf hier dem Hezra zugeschriebenen Büchern, entlehnt hat. Hätten wir daher diese Geschichtschreiber selbst, so ergäbe sich die Sache geradezu; allein da dies nicht der Fall ist, so können wir nur die Erzählungen selbst, ihre Anordnung, Verbindung, ihre mancherlei Wiederholungen und ihre Abweichungen in der Berechnung der Zeit prüfen, um ein Urtheil über das Uebrige fällen zu können.

Deshalb sind diese Punkte, wenigstens die erheblicheren, zu erwägen, und zwar zuerst die Erzählung von Juda und Tamar, welche der Verfasser Gen. XXXVIII. so zu erzählen beginnt: „Es begab sich aber zu dieser Zeit, dass Judas sich von seinen Brüdern trennte." Diese Zeit muss auf die, von der er unmittelbar vorher gesprochen, bezogen werden; allein dies ist nicht möglich. Denn von dieser Zeit, nämlich der, wo Joseph nach Aegypten gebracht worden, bis wo der Erzvater Jakob mit seiner ganzen Familie dahin gezogen ist, kann man nur 22 Jahre rechnen. Denn Joseph war 17 Jahre alt, als ihn seine Brüder verkauften, und 30 Jahre, als ihn Pharao aus dem Gefängniss holen liess; rechnet man die sieben fetten und zwei magere Jahre, so ergiebt dies 22 Jahre. In einem solchen Zeitraume konnten aber so viele Dinge sich nicht ereignen; nämlich dass Juda drei Kinder mit einer Frau, welche er damals ehelichte, eines nach dem andern erzeugt habe, von denen der Aelteste, als sein Alter es ihm gestattete, die Tamar zum Weibe nahm, und dass nach dessen Tode der andere Bruder sie geheirathet, der auch gestorben, und dass lange nachdem dies Alles geschehen, Judas selbst von dieser Schwiegertochter Tamar, die er als solche nicht gekannt, wiederum zwei Söhne in einer Geburt erhalten, von denen

in diesem Zeitraum ebenfalls einer noch Vater geworden ist. Da mithin dies Alles nicht auf die Zeit, worüber das I. Buch Mosis spricht, bezogen werden kann, so muss die Stelle sich nothwendig auf eine andere Zeit beziehen, von welcher ein anderes Buch handelte; deshalb hat Hezra diese Geschichte einfach abgeschrieben und ohne Prüfung in die andere eingeschoben. Allein nicht blos dieses Kapitel, sondern die ganze Geschichte von Jakob und Joseph muss aus verschiedenen Büchern entnommen und abgeschrieben worden sein, so wenig stimmt sie unter sich überein. So heisst es Gen. XLVII., dass Jakob, als er, von Joseph geführt, Pharao zuerst begrüsst, 130 Jahr alt gewesen; zieht man davon 22 Jahre ab, welche er wegen der Abwesenheit Joseph's in Trauer verbracht hat, und die 17 Jahre des Alters von Joseph, als er verkauft wurde, und endlich 7 Jahre, die Jakob für die Rahel diente, so zeigt er sich doch in einem sehr vorgerückten Alter, nämlich 84 Jahre alt, als er die Lea zum Weibe nahm, und dagegen kann die Dina nur 7 Jahre alt gewesen sein, als sie von Sechem Gewalt erlitt, und Simeon und Levi können kaum 12 und 11 Jahre alt gewesen sein, als sie jene ganze Stadt verwüsteten und ihre Einwohner mit dem Schwerte tödteten.

Ich brauche hier nicht die ganzen fünf Bücher Mosis durchzugehen; es genügt, dass darin alle Gebote und Geschichten durch einander ohne Ordnung erzählt werden und weder auf die Zeit noch darauf geachtet wird, dass dieselbe Geschichte öfters und verschieden wiederkehrt, um einzusehen, dass dies Alles ohne Ordnung gesammelt und angehäuft worden, um es später leichter zu prüfen und in Ordnung zu bringen. So sind nicht blos die Geschichten in den fünf Büchern Mosis, sondern auch die bis zur Zerstörung der Stadt in den obigen sieben Büchern gesammelt worden.

So ergiebt Richter II. 6 deutlich, dass ein neuer Schriftsteller herbeigenommen worden (der auch die Thaten Josua's beschrieben hatte), dessen Worte einfach abgeschrieben worden sind. Denn nachdem unser Verfasser im letzten Kapitel von Josua erzählt hat, dass er gestorben und begraben worden, und im Anfang dieses Buches das zu erzählen versprochen hatte, was nach dessen Tode sich zugetragen, konnte er, wenn er dem

Faden seiner Geschichte folgen wollte, nicht das anfügen, was er hier von Josua selbst zu erzählen beginnt. — So sind auch die Kapitel 17, 18 u. f. 1. Samuelis aus einem anderen Schriftsteller entlehnt, der einen anderen Grund annahm, weshalb David den Hof Saul's zu besuchen begonnen hatte, und welcher von dem Kap. 16 dieses Buchs erzählten ganz verschieden ist. Er nahm nämlich nicht an, dass David, nach dem Rath der Knechte von Saul gerufen, zu ihm gegangen, wie in Kap. 16 erzählt wird, sondern dass David zufällig von seinem Vater zu den Brüdern in das Lager gesendet worden, und dass er dem Saul bei Gelegenheit des Sieges über den Philister Goliath erst bekannt geworden und am Hofe behalten worden sei. — Dasselbe vermuthe ich von Kap. 26 dieses Buches; dass nämlich der Verfasser dieser Geschichte, die auch in Kap. 24 enthalten, nach der Meinung eines Anderen zu berichten scheint.

Indess lasse ich dies bei Seite und gehe zur Prüfung der Zeitrechnung über. 1. Könige VI. heisst es, dass Salomo den Tempel 480 Jahre nach dem Auszug aus Aegypten erbaut habe; allein aus den Ereignissen selbst ergiebt sich ein viel längerer Zeitraum. Denn

Moses führte das Volk in der Wüste . . .	40	Jahre.
Auf Josua, der 110 Jahre alt wurde, kommen nach der Meinung des Josephus und Anderer nicht mehr als	26	„
Kusan Rishgataim hält das Volk in Unterthänigkeit	8	„
Hothiel, der Sohn des Kanaz richtete . . .	40	„
Heglon, der König von Moab, hat die Herrschaft über das Volk gehabt.	18	„
Ehud und Samgar waren Richter	80	„
Jachin, König von Kanaan, herrschte wieder über das Volk	20	„
Das Volk hatte nachher Ruhe	40	„
Dann beherrschte es Midian	7	„
Zur Zeit Gideon's war es frei	40	„
Unter der Herrschaft des Abimelech war es .	3	„
Tola, Sohn der Pua, war Richter	23	„
Dann Jair	22	„
Das Volk war wieder in Gewalt der Philister und Ammoniter	18	„

Jephta war Richter	6 Jahre.
Absan von Bethlehem	7 "
Elon von Sebulon	10 "
Habdan von Pirhaton	8 "
Das Volk war wieder in der Gewalt der Philister	40 "
Samson war Richter	20 "
Heli aber	40 "
Das Volk war wieder in der Gewalt der Philister, ehe es Samuel befreite	20 "
David herrschte	40 "
Salomon vor dem Bau des Tempels	4 "
Was die Summe von	530 Jahren

ergiebt.

Dazu kommen noch die Jahre jenes Jahrhunderts, in dem nach dem Tode Josua's der jüdische Staat in der Blüthe stand, bis er von Kusan Rishgataim unterworfen wurde; deren Zahl muss gross gewesen sein, denn ich kann nicht glauben, dass gleich nach dem Tode Josua's Alle, die seine Wunder gesehen hatten, auf einmal gestorben wären, noch dass ihre Nachfolger mit einem Schlage den Gesetzen den Abschied gegeben und aus der höchsten Tugend in die höchste Schlechtigkeit und Trägheit verfallen wären, und auch nicht, dass Kusan Rishgataim sie gesagt gethan unterworfen habe. Vielmehr gehört dazu ein ganzes Zeitalter, und deshalb hat offenbar die Schrift in Kap. II. 7, 9, 10 des Buches der Richter die Geschichte vieler Jahre zusammengefasst und mit Stillschweigen übergangen. Auch müssen noch die Jahre zugerechnet werden, wo Samuel Richter war, die die Schrift auch nicht angiebt; ferner die Jahre aus der Regierung des Königs Saul, die ich oben weggelassen habe, weil aus seiner Geschichte nicht klar erhellt, wie lange er regiert hat. Es heisst zwar 1. Samuel XIII. 1, er habe zwei Jahre regiert, allein dieser Text ist verdorben, und aus der Geschichte selbst ergiebt sich eine grosse Zahl Jahre. Die Verderbniss des Textes kann Niemand, der nur etwas von der hebräischen Sprache versteht, bezweifeln. Denn er beginnt so: „ein Jahr war Saul geboren, als er regierte, und zwei Jahre hat er über Israel regiert.“ Wer sieht hier nicht, dass die Zahl der Jahre bei dem

Alter des Saul, als er die Regierung erlangte, weggeblieben ist? Ebenso unzweifelhaft folgt aus der Geschichte selbst eine grössere Zahl von Jahren. Denn in Kap. 27 v. 7 dieses Buches heisst es, dass David bei den Philistern, zu denen er wegen Saul geflohen war, ein Jahr vier Monat geblieben sei; dann wären aber nur acht Monate für die übrigen Ereignisse geblieben, was Niemand glauben kann. Josephus hat wenigstens am Ende des Buch VI. seiner Alterthümer den Text so verbessert: „Saul herrschte also bei Lebzeiten Samuel's 18 Jahre und nach dessen Tode noch 2 Jahre." — Ebenso stimmt diese ganze Geschichte Kap. 13 nicht mit dem Vorgehenden. Zu Ende von Kap. 7 wird erzählt, dass die Philister von den Juden so geschlagen worden, dass sie bei Lebzeiten Samuel's es nicht gewagt, die Grenzen Israel's zu überschreiten; hier dagegen, dass die Juden bei Lebzeiten Samuel's von den Philistern überfallen worden und zu so grossem Elend und Armuth gebracht worden, dass sie weder Waffen zu ihrer Vertheidigung noch Mittel für deren Anfertigung hatten.

Es würde grosse Mühe kosten, wenn ich alle diese Geschichten aus dem 1. Buch Samuelis so vereinigen wollte, dass man sie für die Arbeit und Anordnung eines Schriftstellers halten könnte. Indess kehre ich zu meiner Aufgabe zurück. Es müssen also der obigen Rechnung noch die Jahre der Regierung Saul's zugesetzt werden. Endlich habe ich auch die Jahre der Verwirrung bei den Juden nicht mitgezählt, weil sie aus der Bibel sich nicht ergeben. Ich kann der Zeit nicht entnehmen, wo das, was in Kap. 17 bis zu Ende des Buches der Richter erzählt wird, vorgefallen ist.

Hieraus erhellt, dass die wahre Zeitrechnung sich aus diesen Berichten nicht ergiebt, und dass sie selbst hierbei nicht übereinstimmen, sondern verschiedene Rechnungen haben, und man muss deshalb anerkennen, dass diese Geschichten aus verschiedenen Schriften gesammelt und weder geordnet noch geprüft worden sind.

Nicht geringer scheint der Unterschied in der Zeitrechnung bei den Büchern der Chronik der Könige Juda's und den Büchern der Chronik der Könige Israel's zu sein. In letzteren heisst es, dass Jerobeam, der Sohn Ahab's, die Regierung antrat im zweiten Jahre der Regierung Je-

robeam's, des Sohnes von Josaphat (2. Könige I. 17); dagegen in Chronik der Könige Juda's, dass Jerobeam, der Sohn Josaphat's, zur Regierung kam im fünften Jahre der Regierung Jerobeam's, des Sohnes Ahab's (VIII. 16 daselbst). Vergleicht man überdem die Geschichten in den Büchern der Chronik mit denen in den Büchern der Könige, so findet man manche ähnliche Abweichungen, die ich hier nicht darzulegen brauche, so wenig wie die Erfindungen Derer, welche diese Geschichten mit einander in Uebereinstimmung zu bringen gesucht haben. Die Rabbiner verfahren hierbei ganz sinnlos, und die Kommentatoren, die ich gelesen, träumen, erdichten und thun der Sprache die grösste Gewalt an. So wenn es in 2. Chronik heisst, Aghazias sei 42 Jahr alt gewesen, als er regierte, so erdichten Manche, diese Jahre begönnen mit der Herrschaft des Homri und nicht von der Geburt Agazra's, und wenn sie dies als die Meinung des Verfassers der Bücher der Chronik erweisen könnten, so würde ich unzweifelhaft behaupten, er habe nicht sprechen können. In dieser Weise wird Aehnliches ausgedacht, und wäre dieses wahr, so würde ich geradezu sagen, die alten Juden hätten weder ihre Sprache noch die Weise zu erzählen gekannt, und ich könnte dann keine Regel und Unterlage für die Auslegung der Bibel anerkennen, und es wären alle Erdichtungen erlaubt.

Meint man, ich spreche hier zu allgemein und ohne genügende Grundlage, so möge man selbst mir die Ordnung in diesen Geschichten zeigen, welche ein Geschichtschreiber in seiner Erzählung ohne Fehler befolgen könnte, und man möge bei den Erklärungs- und Vereinigungsversuchen die Ausdrücke und Redewendungen und die Ordnung und Verbindung der Perioden so streng beobachten und erklären, dass sie nach dieser Erklärung beim Schreiben befolgt werden können. Vermag Jemand dies, so werde ich sofort ihm die Hand reichen, und er wird für mich der grosse Apoll sein. Denn ich gestehe, dass, so lange ich auch gesucht habe, ich nichts der Art je habe finden können. Ich füge hinzu, dass ich hier nichts schreibe, was ich nicht schon lange und längst überlegt gehabt, und obgleich ich als Knabe in die gewöhnlichen Ansichten über die Bibel eingeführt worden bin, so habe ich doch dergleichen zuletzt nicht annehmen können.

Indess brauche ich den Leser nicht länger hier festzuhalten und zu verzweifelten Dingen aufzufordern; es war aber nöthig, die Sache selbst darzulegen, um meine Ansicht deutlicher zu machen, und ich gehe daher nun zu den weiteren Schicksalen dieser Bücher über. Denn ich muss ausser dem Obigen bemerken, dass diese Bücher von der späteren Zeit nicht so sorgfältig aufbewahrt worden sind, dass keine Fehler sich hätten einschleichen können. Die älteren Abschreiber haben manche zweifelhafte Lesarten bemerkt und manche Lücken, wenn auch nicht überall. Ob diese Fehler so erheblich sind, dass sie den Leser stören, darüber streite ich nicht; ich halte sie nicht für so bedeutend, wenigstens nicht für Die, welche die Schriften mit freierem Urtheil lesen, und ich kann wenigstens behaupten, dass ich in Betreff der Moralvorschriften keinen Fehler und keine Verschiedenheit der Lesart bemerkt habe, welche den Sinn dunkel oder zweifelhaft machen könnte. Allein man will auch bei dem Uebrigen keine Fehler zugestehen, sondern behauptet, Gott habe durch besondere Vorsehung alle Bücher der Bibel unversehrt erhalten, und die verschiedenen Lesarten seien das Zeichen tiefer Geheimnisse, und dies soll auch von den Sternchen in der Mitte des Abschnittes 28 gelten; ebenso seien in den Spitzen der Buchstaben grosse Geheimnisse enthalten. Ich weiss nicht, ob man dies aus Dummheit und greisenhafter Unterwürfigkeit oder aus Uebermuth und Bosheit, als hätte man allein die Geheimnisse Gottes, behauptet; aber ich weiss, dass ich nichts bei ihnen gefunden habe, was nach Geheimniss aussähe, sondern nur kindische Gedanken. Ich habe auch einige Kabbalisten gelesen und näher kennen gelernt, über deren Tollheit ich nicht genug staunen kann. Und dass Fehler sich eingeschlichen haben, dies wird Niemand mit gesunden Sinnen bestreiten können, welcher den Text Saul's liest, der aus 1. Sam. XIII. 11 schon angeführt worden, und ebenso 2. Sam. VI. 2, wo es heisst: „Und es erhob sich und ging David und das ganze Volk, was bei ihm war, aus Juda, um die Bundeslade Gottes von da wegzutragen.“ Jedermann muss hier sehen, dass der Ort, wohin sie gingen, um die Lade fortzutragen, nämlich Kirjat Joharim, ausgelassen ist. Auch 2. Sam. XIII. 32 ist verstellt und verstümmelt; es heisst: „Und Absalon floh und ging zu

Ptolemäus, dem Sohn Hamihud's, König von Gesur, und trauerte seinen Sohn alle Tage, und Absalon floh und ging nach Gesur und blieb dort drei Jahre.“ Dergleichen Stellen habe ich früher noch mehrere mir bemerkt, die ich jetzt nicht zur Hand habe; dass die Randbemerkungen an einzelnen Stellen der hebräischen Manuskripte zweifelhafte Lesarten gewesen sind, kann Niemand bezweifeln, welcher beachtet, dass die meisten aus der grossen Aehnlichkeit der hebräischen Buchstaben unter einander entstanden sind; so gleicht der Buchstabe *Kaf* dem *Bet*, *Jod* dem *Vau*, *Dalet* dem *Res* u. s. w. Ein Beispiel ist 2. Sam. V., vorletzter Vers, wo es heisst: „Und in dieser (Zeit) wo Du es hören wirst;“ hier steht am Rande: „wenn Du es hören wirst,“ und Richter XXI. 22, wo steht: „und wenn deren Väter und Brüder in Menge (d. h. häufig) zu uns kämen“ u. s. w., ist am Rande bemerkt: „zu kämpfen.“ Derart findet sich sehr Vieles. Ferner sind viele Randbemerkungen aus dem Gebrauch der Buchstaben entstanden, welche sie „Ruhende“ nennen, die nämlich meist nicht ausgesprochen werden, und wo einer für den anderen gebraucht wird. Z. B. 3. Buch Mosis XXV. 27 heisst es: „Und es wird das Haus befestigt werden, was in der Stadt ist, die keine Mauer hat;“ am Rande steht aber: „welche eine Mauer hat.“

Obgleich dies Alles sehr einleuchtend ist, so will ich doch auf einige Ausführungen der Pharisäer antworten, womit sie zeigen wollen, dass diese Randbemerkungen von den Verfassern der heiligen Bücher selbst beigefügt oder angedeutet worden, um damit ein Geheimniss anzuzeigen. Ihren ersten Grund, der mich wenig berührt, entnehmen sie aus der gebräuchlichen Weise, die Schriften zu lesen. Wenn diese Noten, sagen sie, wegen der verschiedenen Lesart beigesetzt worden, worüber die Späteren gar nicht entscheiden konnten, wie ist es da gekommen, dass man den Sinn dieser Randbemerkungen überall festgehalten hat? Weshalb haben die Abschreiber den Sinn, den sie festhalten wollten, nur am Rande bemerkt? Vielmehr hätten sie dann den Text selbst so schreiben sollen, wie er gelesen werden sollte, und nicht den Sinn und die Lesart, die sie am meisten billigten, am Rande bemerken.

Einen zweiten Grund, der etwas mehr Schein hat, ent-

nimmt man aus der Natur der Sache; nämlich die Fehler sollen nicht absichtlich, sondern zufällig in die Handschriften gekommen sein, und was sich so ereignet, wechselt. Allein in fünf Büchern ist das Wort „Mädchen“, mit Ausnahme einer Stelle, mangelhaft, ohne den Buchstaben *He*, gegen die grammatikalische Regel geschrieben, dagegen am Rande richtig nach der allgemeinen grammatikalischen Regel. Ist dies auch aus Zufall durch ein Versehen der abschreibenden Hand gekommen? Wie war es möglich, dass die Feder bei Gelegenheit dieses Namens immer eilte? Auch hätte man diesen Fehler leicht und ohne Bedenken nach den grammatikalischen Regeln ergänzen und verbessern können. Da also diese Lesarten nicht vom Zufall herrühren, und da man diese offenbaren Fehler nicht verbessert habe, so seien sie sicherlich absichtlich von den ursprünglichen Verfassern gemacht worden, um damit etwas zu bezeichnen.

Darauf kann ich jedoch leicht antworten. Was aus der bei ihnen entstandenen Gewohnheit abgeleitet wird, kann mich nicht bedenklich machen. Man kann nicht wissen, zu was der Aberglaube führt; vielleicht ist es daher gekommen, weil sie beide Lesarten für gleich gut und zulässig hielten und deshalb, um nichts zu verabsäumen, eine zum Schreiben, die andere zum Lesen einrichteten. Sie scheuten sich vor einem Urtheil in einer so grossen Sache, damit sie nicht das Falsche für das Wahre wählten, und wollten deshalb keines vorziehen, was geschehen wäre, wenn sie eine Lesart allein hätten schreiben und vorlesen lassen, namentlich da in heiligen Büchern Randbemerkungen nicht eingeschrieben werden. Oder es ist vielleicht daher gekommen, dass sie Einzelnes, obgleich es richtig abgeschrieben war, doch anders und so, wie es am Rande bemerkt wurde, vorgelesen haben wollten. Deshalb wurde allgemein eingeführt, dass die Schriften nach den Randbemerkungen verlesen wurden. Was aber die Abschreiber veranlasst, dergleichen ausdrücklich Vorzulesendes am Rande zu bemerken, werde ich gleich sagen; denn nicht alle Randbemerkungen sind zweifelhafte Lesarten, sondern auch die ungewöhnlichen werden angemerkt, d. h. veraltete Worte und solche, welche nach den Sitten jener Zeit kein öffentliches Vorlesen gestatteten, da die alten Schriftsteller ohne bösen Willen die Dinge nicht in

höfischer Zweideutigkeit, sondern mit ihren rechten Namen bezeichneten. Als aber Bosheit und Ueppigkeit einriss, begann man das von den Alten ohne Anstoss Gesagte zu den Unanständigkeiten zu rechnen. Doch brauchte man deshalb die Schrift selbst nicht zu ändern, sondern man sorgte, um der Schwäche der Menge zu Hülfe zu kommen, dass die Worte „Beischlaf“ und „Exkremente“ öffentlich in anständigerer Weise verlesen wurden, wie es nämlich am Rande vermerkt war. Mag endlich der Grund, weshalb es in Gebrauch kam, die Schriften nach den Randbemerkungen zu verlesen und zu erklären, gewesen sein, welcher er wolle, so war es jedenfalls nicht der, dass die wahre Auslegung danach geschehen solle. Denn selbst die Rabbiner weichen im Talmud oft von den Masoreten ab und hatten andere Lesarten, die sie billigten, wie ich gleich zeigen werde. Auch findet sich am Rande Manches, was nach dem Sprachgebrauch weniger zu billigen ist. So heisst es z. B. 2. Samuel IV. 23: „weil der König es that, nach der Meinung seines Dieners“. Dieser Satzbau ist ganz regelmässig und stimmt mit dem in v. 16 desselben Kapitels; dagegen stimmt die Randbemerkung (Deines Knechtes) nicht mit der Person des Zeitwortes. So heisst es auch XVI. letzter Vers dieses Buches: „und da er befragt (d. h. befragt wird) das Wort Gottes.“ Hier steht am Rande „Jemand“ statt des Nominativs des Zeitwortes, was nicht richtig sein kann; denn es ist in dieser Sprache üblich, unpersönliche Zeitwörter in der dritten Person des Singulars zu gebrauchen, wie die Grammatiker wissen. In dieser Weise finden sich viele Randbemerkungen, die keineswegs den Vorzug vor dem Text verdienen.

Die Antwort auf den zweiten Grund der Pharisäer ergiebt sich leicht aus dem Gesagten; dass nämlich die Abschreiber ausser den zweifelhaften Lesarten auch die veralteten Worte bemerkten. Denn unzweifelhaft hat in der hebräischen Sprache wie in allen anderen der spätere Sprachgebrauch Vieles ungewöhnlich und veraltet werden lassen. Dies fanden die letzten Abschreiber in den Büchern und notirten, wie gesagt, Alles, damit es vor dem Volke in den später gebräuchlichen Ausdrücken verlesen werde. Deshalb ist überall das Wort *nahgar* am Rande bemerkt, weil es im Alterthum beide Geschlechter bezeichnete und dasselbe wie bei den Lateinern *juvenis*

(junger Mensch) bedeutete. So hiess auch die Hauptstadt der Juden vor Alters Jerusalem und nicht Jerusaleim. Ueber das Fürwort „er selbst“ und „sie selbst“ bin ich mit den Neueren einverstanden, welche den Buchstaben *Vau* in *Jod* verwandelten (welche Veränderung in der hebräischen Sprache häufig vorkommt) und so das weibliche Geschlecht bezeichnen wollten; allein die Alten pflegten das weibliche Fürwort hier von dem männlichen nur durch Vokale zu unterscheiden. So findet sich ferner manche unregelmässige Form der Zeitwörter bei den Früheren so, bei den Späteren anders, und endlich haben die Alten sich der verlängernden Buchstaben in ihrer Zeit zum Redeschmuck bedient. Dieses Alles könnte ich mit vielen Beispielen belegen; allein ich mag den Leser damit nicht ermüden. Fragt man mich aber, woher ich das wisse? so antworte ich, weil ich es bei den ältesten Schriftstellern, nämlich in der Bibel oft gefunden habe, aber die späteren sie nicht darin nachahmen mochten. Deshalb allein kennt man in den übrigen todten Sprachen doch die veralteten Worte.

Vielleicht hält man mir noch vor, dass ich den grössten Theil dieser Noten für zweifelhafte Lesarten erklärt habe, und fragt, weshalb sich dann nie mehr als zwei Lesarten für eine Stelle finden? Weshalb nicht auch einmal drei oder mehr? Endlich, wie Manches in den Schriften der Sprachlehre offenbar widerspricht, was am Rande richtig ausgedrückt ist, so dass man kaum annehmen kann, die Abschreiber hätten über die rechte Lesart geschwankt. — Indess ist auch hierauf die Antwort leicht; auf den ersten Einwand erwidere ich, dass es mehr Lesarten gegeben hat, als unsere Handschriften angemerkt haben. Im Talmud finden sich mehrere, welche die Masoreten vernachlässigt haben, und an vielen Stellen gehen sie so offenbar davon ab, dass jener abergläubische Korrektor der Bombergianischen Bücher endlich in seiner Vorrede einräumen musste, dass er sie nicht zu vereinigen wisse. Er sagt: „Und hier weiss ich nichts zu antworten, als das Frühere,“ nämlich „dass es der Gebrauch des Talmud sei, den Masoreten zu widersprechen.“ Man kann deshalb nicht mit Grund behaupten, dass es nicht mehr als zwei Lesarten für eine Stelle gegeben habe. Doch gebe ich zu und glaube selbst, dass es deren niemals mehr als

zwei gegeben habe, und zwar aus zwei Gründen; denn 1) konnte die Ursache, aus der diese Verschiedenheit der Lesarten entsprang, nur zu zweien führen, da sie, wie erwähnt, aus der Aehnlichkeit gewisser Buchstaben entstanden ist. Der Zweifel läuft deshalb immer darauf hinaus, ob von zwei Buchstaben *Bet* oder *Kaf*, *Jod* oder *Vau*, *Dalet* oder *Res* u. s. w. zu schreiben war, die am häufigsten gebraucht werden; weshalb es sich oft treffen konnte, dass jeder von beiden einen leidlichen Sinn gab. Ferner, ob eine Silbe lang oder kurz sein sollte, was durch die sogenannten ruhenden Buchstaben ausgedrückt wird. Hierzu kommt, dass nicht alle Randbemerkungen zweifelhafte Lesarten sind; viele sind, wie gesagt, des Anstandes wegen beigesetzt und zur Erklärung ungewohnter und veralteter Ausdrücke.

Der zweite Grund, weshalb nur zwei Lesarten sich zu einer Stelle finden, ist, dass die Abschreiber vermuthlich nur wenig Exemplare angetroffen haben, vielleicht nicht mehr als zwei oder drei. In der Abhandlung über die Abschreiber Kap. 6 werden nur drei erwähnt, die zu Hezra's Zeit gefunden sein sollen, weil man behauptet, dass Hezra selbst diese Bemerkungen beigesetzt habe. Wie dem auch sein mag, hatten sie nur drei, so konnten leicht zwei, ja alle drei bei einer Stelle übereinstimmen; denn es wäre wunderbar, wenn in blos drei Exemplaren auch drei verschiedene Lesarten bei einer Stelle sich finden sollten, und dass nach Hezra ein solcher Mangel an Exemplaren gewesen, darf Den nicht wundern, der nur 1. Maccabäer I. gelesen, oder das 7. Kapitel im 12. Buche der Alterthümer des Josephus. Vielmehr scheint es wie ein Wunder, dass nach einer so grossen und langen Verfolgung selbst so wenig sich haben erhalten können. Niemand kann hierüber zweifeln, der diese Erzählung nur mit einiger Aufmerksamkeit gelesen hat.

Hiermit ist erklärt, weshalb sich nirgends mehr als zwei Lesarten finden. Es kann deshalb daraus nicht im Mindesten geschlossen werden, dass die Bücher an den bemerkten Stellen absichtlich falsch abgefasst worden, um Geheimnisse anzudeuten.

Was aber den zweiten Einwand anlangt, dass einzelne Stellen so falsch geschrieben sind, dass sie unzweifelhaft dem Schreibgebrauch aller Zeiten widersprechen, weshalb

sie unbedingt zu verbessern, aber nicht blos am Rande zu vermerken waren, so rührt mich dieser Einwand wenig; denn ich brauche nicht zu wissen, aus welchem Glauben sie es unterlassen haben. Vielleicht ist es aus Aufrichtigkeit geschehen; man wollte die Bücher, so wie man sie in den wenigen Exemplaren gefunden hatte, den Nachkommen überliefern und die Abweichungen der Originale nicht als zweifelhafte, sondern als verschiedene Lesarten vermerken. Ich selbst habe sie nur deshalb zweifelhaft genannt, weil sie es beinahe alle sind und ich nicht weiss, welche vorzuziehen ist.

Ferner bezeichneten die Abschreiber neben diesen zweifelhaften Lesarten auch noch durch einen leeren Zwischenraum, den sie mitten in den Abtheilungen liessen, dass die Stelle verstümmelt war. Die Masoreten geben die Zahl derselben an, nämlich 28, wo ein solcher leerer Raum sich befindet, und ich weiss nicht, ob sie auch in dieser Zahl ein Geheimniss verborgen glauben. Die Pharisäer halten gewissenhaft auf eine bestimmte Grösse dieses Zwischenraumes. Ein Beispiel, um ein solches anzuführen, ist Gen. IV. 8, welche Stelle so geschrieben ist: „Und Kain sagte zu seinem Bruder Abel . . . . . . und es traf sich, dass Kain, während sie auf dem Felde waren" u. s. w.; in dem leeren Raum sucht man die Worte, die Kain dem Bruder gesagt hat. Derart sind 28 Stellen ausser den schon bemerkten frei gelassen worden; doch würden, wenn dieser freie Raum nicht wäre, sie nicht als verstümmelt erscheinen. Doch genug davon.

Zehntes Kapitel.

Die übrigen Bücher des Alten Testaments werden in gleicher Weise wie die vorgehenden untersucht.[102])

Ich komme nun zu den übrigen Büchern des Alten Testamentes. Ueber die beiden Chroniken habe ich nichts Gewisses, und was sich der Mühe verlohnte, zu be-

merken; wahrscheinlich sind sie lange nach Hezra und vielleicht nach Herstellung des Tempels durch Judas Maccabäus geschrieben. Denn Kap. 9 des ersten Buchs erzählt der Verfasser, „welche Familien zuerst (d. h. zur Zeit Hezra's) Jerusalem bewohnt hätten;" und dann giebt er v. 17 „die Thürsteher" an, von denen zwei auch Nehem. XI. 19 genannt werden. Dies zeigt, dass diese Bücher lange nach dem Wiederaufbau der Stadt geschrieben worden sind. Ueber deren wahren Verfasser, ihr Ansehen, Nutzen und Lehre ist mir nichts bekannt. Ich wundere mich sogar, weshalb sie unter die heiligen Bücher aufgenommen worden sind, obgleich man das Buch der Weisheit, den Tobias und die anderen Apokryphen von dem Kanon der heiligen Schriften ausschloss. Indess will ich ihr Ansehn nicht verstärken, sondern ich lasse sie, wie sie sind, nachdem sie einmal allgemein aufgenommen worden sind.

Auch die Psalmen sind zur Zeit des wiederaufgebauten Tempels gesammelt und in fünf Bücher vertheilt worden; denn der 88. Psalm ist nach dem Zeugniss des Juden Philo ausgegeben worden, als König Jehojachim im Gefängniss zu Babylon sich befand, und der 89. Psalm, als er die Freiheit erlangt hatte; Philo würde dies gewiss nicht gesagt haben, wenn es nicht die allgemeine Ansicht seiner Zeit gewesen wäre, oder er es nicht von glaubwürdigen Männern erfahren hätte. Die Sprüche Salomo's sind vermuthlich um dieselbe Zeit gesammelt, spätestens zur Zeit des Königs Josia; denn Kap. XXIV. letzter Vers heisst es: „Dies sind auch die Sprüche Salomo's, welche die Männer Hiskia's, des Königs von Juda, übersetzt haben." Aber ich kann hier die Kühnheit der Rabbiner nicht unerwähnt lassen, welche dieses Buch mit dem „Prediger" aus der Sammlung der Bibel ausschliessen und mit den anderen, die ich bemängelt, zurückhalten wollten. Dies wäre auch sicherlich geschehen, wenn sie nicht mehrere Stellen gefunden hätten, wo das Gesetz Mosis empfohlen wird. Es ist zu bedauern, dass diese heiligen und besten Sachen von ihrer Auswahl abhingen; doch weiss ich ihnen Dank, dass sie sie uns mitgetheilt, obgleich ich bezweifeln möchte, dass es im guten Glauben geschehen sei; indessen mag ich dies nicht streng untersuchen.

Ich gehe zu den Büchern der **Propheten**. Eine aufmerksame Betrachtung zeigt, dass die in ihnen befindlichen Weissagungen aus anderen Büchern zusammengetragen und selbst in diesen nicht immer in der Ordnung niedergeschrieben worden sind, in der sie von den Propheten selbst gesprochen oder geschrieben worden. Auch enthalten diese Bücher sie nicht sämmtlich, sondern nur was man hier und da finden konnte. Deshalb können diese Bücher nur als Bruchstücke der Propheten gelten. Denn **Esaias** beginnt unter der Regierung von Huzia zu weissagen, wie der Sammler im ersten Verse selbst bezeugt. Aber er hat damals nicht blos geweissagt, sondern auch die Thaten dieses Königs beschrieben (2. Chronika XXVI. 22), und dieses Buch haben wir nicht; denn das, was wir haben, ist, wie gezeigt, aus den Chroniken der Könige von Juda und Israel entlehnt. Dazu kommt, dass nach den Rabbinern dieser Prophet auch während der Regierung des Manasse geweissagt hat, von dem er zuletzt getödtet worden ist; und obgleich sie eine Fabel zu erzählen scheinen, so mögen sie doch wohl angenommen haben, dass alle seine Weissagungen verloren gegangen. — Von den Weissagungen des **Jeremias** ist das Geschichtliche aus verschiedenen Chroniken ausgezogen und gesammelt; denn die Nachrichten sind durch einander, ohne Rücksicht auf die Zeit, gehäuft, und derselbe Vorfall wird mehrmals in verschiedener Weise erzählt. In Kap. 21 wird der Anlass zur Gefangennehmung des Jeremias erzählt, weil er nämlich die Zerstörung der Stadt dem Zedechias auf sein Befragen vorausgesagt; dann bricht es hier ab, und Kap. 22 erzählt seine Predigt gegen Jehojachim, der vor Zedechias regierte, und dass er des Königs Gefangennehmung vorausgesagt habe. Dann wird in Kap. 25 beschrieben, was vorher, im vierten Jahre des Jehojachim, dem Propheten offenbart worden ist, und dann die Offenbarungen aus dessen erstem Regierungsjahre. In dieser Weise stellt der Verfasser die Weissagungen ohne Rücksicht auf die Zeit zusammen, bis er endlich in Kap. 38, als wenn diese 15 Kapitel in Klammern erzählt worden wären, wieder auf die in Kap. 21 begonnene Geschichte zurückkommt. Die Verbindung, mit der Kap. 38 beginnt, bezieht sich auf Vers 8, 9 und 10 von Kap. 21; und dann beschreibt er die letzte Gefangen-

nehmung des Jeremias ganz anders und giebt für dessen lange Festhaltung im Vorhofe des Gefängnisses einen ganz anderen Grund an, als er in Kap. 37 erzählt hatte. Dies zeigt, wie Alles aus verschiedenen Schriften zusammengebracht worden; nur so lassen sich diese Mängel erklären. Die übrigen Weissagungen, die in dem anderen Kapitel enthalten sind, wo Jeremias in eigener Person spricht, scheinen aus dem Buche genommen zu sein, was Jeremias selbst dem Baruch diktirt hat; denn dies enthält, wie Kap. 36 v. 2 ergiebt, nur die dem Propheten von der Zeit des Josias bis zum 4 Jahr des Jehojachim geschehenen Offenbarungen; damit beginnt auch dieses Buch. Ebenso scheint aus jenem Buche das in Kap. 45 v. 2 bis Kap. 51 v. 59 Angeführte entnommen zu sein.

Auch das Buch des Ezechiel ist nur ein Bruchstück; die ersten Verse sagen dies klar; denn das Buch beginnt mit einer Verbindungsformel, die sich auf Früheres bezieht und daran anschliessen will. Und nicht blos diese Formel, sondern der ganze Text der Rede setzt früher Geschriebenes voraus; denn das 30. Jahr, mit dem dieses Buch beginnt, zeigt, dass der Prophet in der Erzählung fortfährt, aber nicht damit anfängt. Der Verfasser selbst hat dieses in Vers 3 in Klammern so bemerkt: „Es war oft das Wort Gottes dem Ezechiel, dem Sohne des Buzus, im Lande der Chaldäer geworden" u. s. w., als wenn er sagen wollte, die hier verzeichneten Worte des Ezechiel beziehen sich auf andere, die ihm vor diesem 30. Jahre offenbart worden seien. Ferner berichtet Josephus in seinen Alterthümern Buch 10, Kap. 9, Ezechiel habe vorausgesagt, dass Zedechias Babylon nicht sehen werde; das findet sich in dem Buche, was wir haben, nicht; vielmehr heisst es Kap. 17, dass er gefangen nach Babylon geführt werden würde.

Von Hoseas kann ich nicht mit Gewissheit behaupten, dass er mehr geschrieben habe, als das nach ihm benannte Buch enthält. Doch ist es sonderbar, dass man nicht mehr von ihm hat, da er nach dem Zeugniss der Schrift länger als 84 Jahr geweissagt hat. Man weiss nur im Allgemeinen so viel, dass die Verfasser dieser Bücher weder alle Propheten noch alle Weissagungen derer, die wir haben, gesammelt haben. So haben wir von den Propheten, die während Manasse's Regierung

auftraten, und die im Allgemeinen 2. Chronik XXXIII. 10, 18, 19 erwähnt werden, gar keine Weissagungen und auch nichts von allen diesen 12 Propheten; und von Jonas wird nur die Weissagung über Ninive erwähnt, obgleich er auch den Israeliten geweissagt hat, wie 2. Könige XIV. 25 ergiebt.

Ueber das Buch Hiob und Hiob selbst hat viel Streit unter den Gelehrten bestanden. Manche meinen, Moses habe es verfasst, und die ganze Geschichte sei nur gleichnissweise zu verstehen; einige Rabbiner lehren dies im Talmud, und auch Maimonides neigt sich in seinem Buche More Nebuchim dazu. Andere haben es für eine wahre Geschichte genommen, und ein Theil dieser meint, dieser Hiob habe zu Jakob's Zeiten gelebt und dessen Tochter Dina zur Frau genommen. Allein Aben Hezra versichert, wie erwähnt, in seinen Kommentarien zu diesem Buche, dass es aus einer anderen Sprache in das Hebräische übersetzt worden sei, und ich wünschte, er hätte dieses deutlicher dargelegt; dann ergäbe sich, dass auch die Heiden heilige Bücher gehabt haben. Die Sache bleibt daher zweifelhaft; doch glaube ich, Hiob ist ein Heide von standhaftem Geist gewesen, dem es erst gut, dann sehr schlecht und zuletzt wieder sehr gut gegangen ist. Ezechiel XIV. 12 nennt ihn neben Anderen, und ich glaube, dass dieses wechselnde Schicksal und die Beständigkeit der Seele des Hiob Vielen Anlass, über Gottes Vorsehung zu streiten, oder dem Verfasser den Anlass zur Aufstellung des Gespräches gegeben hat; denn dessen Inhalt und Stil ist nicht der eines unter Asche trauernden Kranken, sondern eines in seiner Bibliothek in Musse Nachdenkenden. Deshalb möchte ich mit Aben Hezra annehmen, es sei aus einer anderen Sprache übersetzt, da es die heidnische Dichtkunst nachahmt; denn der Vater der Götter beruft zweimal die Versammlung, und Momus, der hier Satan heisst, beschneidet mit grosser Freiheit die Worte Gottes u. s. w. Doch bleiben dies blos Vermuthungen ohne Zuverlässigkeit.

Ich gehe zum Buch Daniel. Es enthält unzweifelhaft von Kap. 8 ab die eigene Schrift Daniel's; woher aber die vorgehenden 7 Kapitel genommen sind, weiss ich nicht; man kann vermuthen, aus einer Chronik der Chaldäer, da sie mit Ausnahme des ersten chaldäisch geschrie-

ben worden. Stände dies fest, so wäre es das deutlichste Zeugniss, dass die Bibel nur so weit heilig ist, als man durch sie die in ihr enthaltenen Dinge versteht, aber nicht, soweit man nur die Worte oder die Sprache oder Rede versteht, die die Dinge bezeichnen, und dass ferner alle Bücher gleich heilig sind, welche das Beste lehren und erzählen, ohne Rücksicht auf die Sprache und das Volk, dem sie entlehnt sind. Ich kann hier nur bemerken, dass diese Kapitel chaldäisch geschrieben sind und trotzdem ebenso heilig sind als das Uebrige in der Bibel.

An dieses Buch Daniel's schliesst sich das erste von Hezra so, dass man leicht denselben Verfasser erkennt, der die Geschichte der Juden seit der ersten Gefangenschaft hinter einander zu erzählen fortfährt. Daran schliesst sich, wie ich glaube, das Buch Esther, da die Verbindungsformel, mit der es anfängt, auf kein anderes bezogen werden kann, und da es schwerlich dasselbe ist, was Mardochäus geschrieben hat. Denn in Kap. 9 v. 20, 21, 22 berichtet ein Dritter über Mardochäus, dass er Briefe geschrieben habe, und was diese enthalten haben; ferner in v. 31 desselben Kapitels, dass die Königin Esther die zu dem Fest der Loose (Purim) gehörige Angelegenheit bestimmt, und was in dem Buche gestanden habe, d. h. (wie es im Hebräischen lautet) in dem Allen zu jener Zeit (wo dieses geschrieben worden) bekannten Buche, und dieses ist nach Aben Hezra und Aller Geständniss mit anderen Büchern verloren gegangen. Endlich berichtet das Uebrige über Mardochäus der Verfasser der Chronik über die Kriege der Perser. Deshalb ist unzweifelhaft dieses Buch von demselben, der die Geschichte des Daniel und Hezra geschrieben, verfasst worden, und auch das Buch des Nehemia, da es das zweite Hezra's heisst. Ich halte daher die vier Bücher, des Daniel, des Hezra, der Esther und des Nehemia, für von einem Verfasser geschrieben; aber wer dieser gewesen, kann ich nicht einmal vermuthen. Um aber zu wissen, woher der Verfasser die Kenntniss dieser Geschichten erlangt und vielleicht den grössten Theil dieser Bücher entlehnt habe, bemerke ich, dass die Vorgesetzten oder Vornehmsten der Juden im zweiten Tempel, wie früher die Könige in dem ersten, Schreiber oder Geschichtschreiber hatten, welche die Jahresereignisse oder ihre Geschichte nach der Zeit-

folge niederschrieben. Denn die Zeitgeschichte oder die Jahresereignisse der Könige werden hier und da in dem Buche der Könige erwähnt, und die der Vornehmsten oder der Priester des zweiten Tempels werden erwähnt in Nehem. XII. 23; dann in 1. Maccab. XVI. 24. Unzweifelhaft ist dies das Buch (Esther IX. 31), von dem ich eben gesprochen habe, was den Erlass der Esther und jene Schriften des Mardochäus enthielt, und das nach Aben Hezra verloren gegangen ist. Aus diesem Buche wird alles in unserem Enthaltene entlehnt und abgeschrieben sein; denn der Verfasser nennt kein anderes, und wir kennen auch weiter keins, was öffentlichen Glauben gehabt hätte. Dass diese Bücher nicht von Hezra oder Nehemia verfasst worden, erhellt daraus, dass Nehem. XII. 9, 10 ein Geschlechtsregister des Hohenpriesters Jesuhga bis zu Jaduha, dem sechsten Hohenpriester gegeben wird, der Alexander dem Grossen nach Unterwerfung des persischen Reichs entgegenging (Joseph. Alterth. XI. 8), und dass Philo der Jude ihn den sechsten und letzten Hohenpriester nennt. Ja es heisst in diesem Kapitel des Nehem.: „nämlich zur Zeit Eljasibi, Jojada's, Jonathan's und Jaduha's, unter der Herrschaft des Persers Darius sind sie geschrieben worden," nämlich in Jahrbüchern, und Niemand wird glauben, Hezra und Nehemia seien so alt geworden, dass sie 14 persische Könige überlebt hätten. Denn der erste König Cyrus hat den Juden den Wiederaufbau des Tempels erlaubt und von da bis zu Darius, dem 14. und letzten Könige der Perser, zählt man 236 Jahre. Deshalb sind diese Bücher unzweifelhaft lange nach Wiederherstellung des Tempeldienstes durch Judas Maccabäus geschrieben worden, und zwar, weil damals von einigen Böswilligen, die wohl zur Sekte der Sadducäer gehörten, falsche Bücher Daniel's, Hezra's und der Esther vorgebracht wurden; denn die Pharisäer haben, so viel ich weiss, diese Bücher niemals angenommen. Allerdings finden sich im 4. Buch Hezra einige Fabeln, die auch im Talmud stehen; allein man kann dies nicht den Pharisäern zurechnen; denn nur ein Mensch ohne allen Verstand kann glauben, dass diese Fabeln nicht aus Scherz beigefügt worden; wahrscheinlich ist dieses geschehen, um deren Ueberlieferungen lächerlich zu machen.

Vielleicht sind sie auch zu jener Zeit geschrieben und

bekannt gemacht worden, um dem Volke zu zeigen, dass die Weissagungen Daniel's in Erfüllung gegangen seien. Das Volk sollte dadurch in dem Glauben bestärkt werden, damit es in seinem grossen Unglück nicht an besseren Zeiten und seinem kommenden Glück verzage. Denn obgleich diese Bücher so neueren Ursprungs sind, so sind doch viele Fehler, wahrscheinlich durch die Eile der Abschreiber, in sie gekommen. Man findet in ihnen, wie in den anderen, Randbemerkungen, von denen ich in dem vorgehenden Kapitel gehandelt habe, und zwar in grösserer Anzahl, und ausserdem manche Stellen, die nur in der gleich zu erwähnenden Weise entschuldigt werden können. Ich will nur vorher über diese Randbemerkungen noch sagen, dass, wenn man den Pharisäern einräumte, dass sie gleichzeitig mit den Büchern selbst verfasst seien, dann nothwendig diese Verfasser selbst, wenn es vielleicht deren mehrere waren, sie deshalb beigefügt, weil die Jahrbücher, aus denen sie abgeschrieben worden, selbst nicht ganz genau abgefasst waren, und weil sie trotz des Offenbaren dieser Fehler doch nicht gewagt haben, die alten Schriften der Vorfahren zu verbessern. Ich brauche darüber nicht noch einmal mich ausführlicher auszulassen. Ich gehe deshalb zu dem, was am Rande nicht bemerkt ist. Und da weiss ich erstlich nicht, wieviel in Kap. 2 von Hezra eingedrungen sein mag; denn im v. 64 wird die Hauptsumme Aller genannt, welche einzeln in dem ganzen Kapitel aufgezählt werden, und es heisst zugleich, es wären 42,360 gewesen; rechnet man aber die einzelnen Summen zusammen, so ergiebt sich nur die Zahl 29,818. Es ist deshalb ein Irrthum in der Hauptsumme oder in den einzelnen. Erstere scheint richtig angegeben zu sein, da ohne Zweifel Jeder sie als fassbar in dem Gedächtniss behielt; aber mit den Theilsummen ging dies nicht. Läge also der Irrthum in der Hauptsumme, so würde ihn Jeder bemerken und leicht verbessern. Dies wird dadurch bestätigt, dass Nehem. VII., wo dieses Kapitel des Hezra, was der Brief des Geschlechtsregisters heisst, abgeschrieben wird, wie der Vers 5 des Kap. 1 in Nehemia besagt, die Hauptsumme mit der im Buche Hezra stimmt, aber die einzelnen sehr abweichen; einzelne sind grösser, andere kleiner als in Hezra, und sie ergeben zusammen 31,089, weshalb in diesen einzelnen Summen sowohl bei

Hezra als Nehemia sich mehrere Fehler eingeschlichen haben. Die Erklärer, welche diese offenbaren Widersprüche auszugleichen suchen, erdenken sich das Möglichste nach ihren Kräften, und während sie die Buchstaben und Worte der Schrift anbeten, geben sie, wie schon oben bemerkt, die biblischen Schriftsteller nur der Verachtung preis, als hätten sie nicht sprechen und richtig vortragen können. Ja, sie verdunkeln nur die Klarheit der Bibel; denn dürfte man überall dieselbe so auslegen, so gäbe es keine Rede mehr, deren Sinn nicht zweifelhaft wäre. Ich brauche indess mich hierbei nicht länger aufzuhalten; denn ich bin überzeugt, wenn ein Geschichtschreiber das thun wollte, was Jene dem biblischen Schriftsteller andächtig zugestehen, sie selbst ihn auslachen würden. Und wenn sie es für eine Verleumdung Gottes halten, die Bibel für fehlerhaft zu erklären, wie soll man da sie selbst nennen, welche diesen Schriften alles Beliebige andichten und die heiligen Schriftsteller so blossstellen, dass sie ihnen kindisches Geschwätz und allerlei Verwirrung aufladen, die den klaren und deutlichen Sinn der Schrift verleugnen? denn was ist deutlicher in der Schrift, als dass Hezra mit Genossen in dem Briefe des Stammbaumes in Kap. 2 des Buches seines Namens die Zahl aller nach Jerusalem Gezogenen im Einzelnen angegeben hat, insofern in ihnen nicht blos die Zahl angegeben wird, die ihren Stammbaum angeben konnten, sondern auch derer, die dies nicht konnten? Was ist in Nehem. VII. 5 deutlicher, als dass er selbst diesen Brief einfach abgeschrieben hat? Wer dies also anders auslegt, verleugnet den wahren Sinn der Schrift und folglich die Schrift selbst. Was sie für fromm halten, nämlich eine Stelle der Schrift der anderen anzupassen, ist eine lächerliche Frömmigkeit, weil sie damit die klaren Stellen den dunkelen und die richtigen den fehlerhaften anpassen und die gesunden durch die faulen verderben. Es ist mir jedoch fern, sie Gotteslästerer zu nennen; sie haben nicht die Absicht, zu verleumden, und Irren ist menschlich. Doch ich kehre zu meiner Aufgabe zurück.

Ausser den Fehlern, welche man in den Summen des Briefes des Geschlechtsregisters sowohl bei Hezra als Nehemia anerkennen muss, finden sich auch mehrere in den Familiennamen, mehrere in den Stammbäumen, selbst

in den Geschichten, und ich fürchte, selbst in den Weissagungen. Denn die Weissagung des Jeremias im Kap. 22 über Jechonia stimmt nicht mit dessen Geschichte (man sehe das Ende von dem 2. Buche der Könige und von Jeremias, und 1. Chronika III. 17, 18, 19, insbesondere die Worte des letzten Verses dieses Kapitels); denn ich verstehe nicht, wie er von Zidechia, dessen Augen sofort, als er den Tod der Söhne sah, ausgestochen wurden, sagen konnte: „Du wirst im Frieden sterben“ u. s. w. (Jerem. XXXIV. 5). Will man die Weissagungen nach dem Erfolge auslegen, so müsste man die Namen ändern und statt Zidechia Jechonia, und für diesen jenen setzen. Dies ist weniger gegen den natürlichen Verstand, und ich will daher lieber die Sache als unfassbar dahingestellt sein lassen; denn wenn hier ein Fehler ist, trifft er den Verfasser und nicht einen Fehler der Handschriften. Was das übrige früher Erwähnte anlangt, so mag ich hier es nicht aufnehmen, da es nur den Leser ermüden würde; zumal Andere es schon gesagt haben. So hat R. Selamo wegen der offenbaren von ihm in den Geschlechtsregistern gefundenen Widersprüche in die Worte ausbrechen müssen (man sehe dessen Kommentar zu 1. Chronik. VIII.), „dass Hezras (der nach seiner Meinung die Bücher der Chronik geschrieben hat) die Söhne Benjamin's mit Namen nennt und seinen Stammbaum anders beschreibt, als er in dem 1. Buch Mosis enthalten ist, und dass er den grössten Theil der Levitischen Städte anders als Josua angiebt, was daher komme, dass er verschiedene Originalurkunden gefunden habe;“ und bald darauf sagt er: „dass der Stammbaum Gibeon's und Anderer zweimal und verschieden beschrieben werde, weil Hezras verschiedene Briefe mit dem Stammbaum eines Jeden vorgefunden und bei deren Abschreibung der grösseren Zahl der Exemplare gefolgt sei; wo aber diese Zahl auf beiden Seiten gleich gewesen, habe er die Stammbäume aus beiden abgeschrieben.“ Somit giebt er offen zu, dass diese Bücher aus Urkunden, die weder fehlerfrei noch ächt gewesen, abgeschrieben habe. Ja, oft zeigen die Kommentatoren, wenn sie Stellen vereinigen wollen, nur die Ursachen der Irrthümer. Endlich wird Niemand mit gesunden Sinnen glauben, dass die heiligen Schriftsteller absichtlich so geschrieben haben, dass sie sich theilweise widersprechen.

Vielleicht entgegnet man mir, dass ich auf diese Weise die Bibel ganz umstosse; denn danach könne man sie überall für fehlerhaft annehmen. Allein ich habe damit vielmehr die Bibel gegen die Anbequemung und das Verderbniss ihrer klaren und richtigen Stellen durch die fehlerhaften geschützt. Auch kann man aus der Verderbniss einzelner Stellen nicht auf die von allen schliessen; denn es hat nie ein Buch ohne Fehler gegeben, und hat man es deshalb als ein überall fehlerhaftes betrachtet? Gewiss nicht, namentlich wenn die Rede klar und die Meinung des Verfassers deutlich zu erkennen ist.

Damit habe ich das beendet, was ich zur Geschichte der Bücher des Alten Testaments bemerken wollte. Es ergiebt sich daraus, dass vor der Maccabäer Zeit noch kein Kanon der heiligen Bücher bestanden hat, sondern dass die jetzigen von den Pharisäern des zweiten Tempels, welche auf die Gebetformeln eingerichtet und aus vielen ausgewählt und lediglich nach ihrem Belieben ausgenommen worden sind.[108]) Wer mithin das Ansehen der heiligen Schrift beweisen will, muss dies von jedem einzelnen Buche thun, und die Göttlichkeit des einen reicht nicht für die der übrigen zu; man müsste denn annehmen, dass der Rath der Pharisäer bei dieser Auswahl der Bücher nicht habe irren können, was Niemand je beweisen wird. Der Grund für die Annahme, dass nur die Pharisäer die Bücher des Alten Testaments ausgewählt und in einen Kanon gebracht haben, ist, dass in Daniel, letztes Kapitel v. 2, die Wiederauferstehung der Todten gepredigt wird, welche die Sadducäer leugneten; auch geben die Pharisäer im Talmud dies offen zu. Denn in der Abhandlung über den Sabbath II. Bl. 30 S. 2 heisst es: „R. Jehuda sagt im Namen Rab's, es suchten die Gelehrten das Buch der Chronik zu verbergen, weil dessen Worte den Worten des Gesetzes (d. h. dem Buch des Gesetzes Mosis) widersprechen. Weshalb haben sie es aber nicht verborgen? Weil es dem Gesetz gemäss anfängt und dem gemäss endigt.“ Und etwas weiter: „und auch das Buch der Sprüche haben sie zu verbergen gesucht“ u. s. w., und Kap. 1. Bl. 13 S. 2 dieser Abhandlung: „Fürwahr, nenne jenen Mann seiner Güte wegen, der da heisst Neghunja, Sohn des Hiskia; denn wäre er nicht gewesen, so wäre das Buch Ezechiel bei Seite gebracht worden, weil

seine Worte den Worten des Gesetzes widersprechen“ u. s. w. Hiernach haben offenbar die Gesetzkundigen berathen, welche Bücher sie als heilig aufnehmen, und welche sie ausschliessen wollten. Um also über das Ansehen Aller sich zu vergewissern, muss man die Untersuchung von vorn beginnen und die Gründe bei jedem einzelnen Buche besonders untersuchen.

Indess ist es nun Zeit, auch die Bücher des Neuen Testamentes in dieser Weise zu prüfen. Da ich indess höre, dass dies von Männern, die in Wissenschaften und Sprachen höchst erfahren, schon geschehen sei, und da ich keine so genaue Kenntniss des Griechischen habe, um diese Prüfung übernehmen zu können, und weil mir endlich hebräische Uebersetzungen dieser Bücher nicht zur Hand sind, so will ich mir dieses Geschäft erlassen und in dem folgenden Kapitel nur das zu meiner Aufgabe hauptsächlich Nöthige bemerken.[104])

Elftes Kapitel.

Es wird untersucht, ob die Apostel ihre Briefe als Apostel und Propbeten oder als Lehrer geschrieben haben; ferner wird das Amt der Apostel erklärt.

Niemand, der das Neue Testament liest, kann zweifeln, dass die Apostel Propheten gewesen sind. Da indess die Propheten nicht immer, sondern nur sehr selten aus Offenbarung sprechen, wie ich am Ende des ersten Kapitels gezeigt habe, so kann man zweifeln, ob die Apostel als Propheten in Folge Offenbarung und ausdrücklichen Auftrages, wie Moses, Jeremias und Andere, geschrieben haben oder nur als Privatpersonen und Lehrer, zumal da Paulus in dem 1. Brief an die Korinther XIV. 6 von zwei Arten zu predigen spricht, die eine aus Offenbarung, die andere aus der Erkenntniss. Man muss deshalb zweifeln, ob sie in den Briefen prophetisch sprechen oder nur lehren. Giebt man auf ihre Schreibart Acht, so weicht

sie von der der Weissagung ganz ab; denn die Propheten wiederholen fortwährend und bezeugen überall, dass sie auf Gottes Anweisung sprechen; als: „So spricht Gott," „es sagt Gott der Heerschaaren", „das Gebot Gottes" u. s. w. Dieses geschah nicht blos in den öffentlichen Reden der Propheten, sondern auch in ihren Briefen, soweit sie Offenbarungen enthalten, wie aus dem des Elias an Jerobeam erhellt (2. Chronik. XXI. 12), der auch mit den Worten beginnt: „So spricht Gott."[105])

Dagegen findet sich nichts dergleichen in den Briefen der Apostel, vielmehr spricht 1. Korinth. VII. 40 Paulus nach seiner Meinung, und in sehr vielen Stellen trifft man auf einen schwankenden Sinn und bedingte Redensarten, wie (Röm. III. 28): „Wir sind also der Meinung," und (daselbst VIII. 18): „denn ich meine," u. dergl. m. Daneben finden sich andere Redensarten, die von der prophetischen Autorität sich ganz entfernen. So: „das aber sage ich als schwacher Mensch und nicht auf Befehl" (1. Korinth. VII. 6), „ich gebe den Rath als ein Mensch, der treu ist durch die Gnade Gottes" (daselbst VII. 25) und viele ähnliche. Wenn Paulus dabei in dem vorgehenden Kapitel sagt, dass er die Anschauung oder den Befehl Gottes habe oder nicht habe, so meint er keine solche von Gott offenbarte Anweisung oder einen Befehl, sondern nur die Lehren, welche Christus ihnen auf dem Berge gesagt habe.

Wenn man ferner auf die Art achtet, wie die Apostel in diesen Briefen die evangelische Lehre mittheilen, so zeigt sich auch da ein grosser Unterschied gegen die Art der Propheten. Die Apostel bringen überall Gründe herbei, so dass sie nicht zu prophezeien, sondern sich zu rechtfertigen scheinen. Dagegen enthalten die Weissagungen nur reine Lehrsätze und Beschlüsse, weil Gott selbst als redend in ihnen angeführt wird, der nicht begründet, sondern in der unbeschränkten Macht seiner Natur beschliesst. Auch das Ansehen der Propheten gestattet keine solche Rechtfertigung aus Gründen; denn wer dies thut, unterwirft sich damit von selbst dem Urtheil eines Jeden. Dies scheint auch Paulus wegen solcher Rechtfertigung gethan zu haben, indem er 1. Korinther X. 15 sagt: „Ich spreche zu Euch als Weiser, urtheilt über das, was ich sage." Endlich ist diese Rechtfertigung nicht gestattet,

weil die Propheten die Offenbarungen nicht vermöge des natürlichen Lichtes, d. h. nicht durch Vernunftgründe gewannen, wie ich im ersten Kapitel gezeigt habe.

Allerdings kommen auch in den fünf Büchern Mosis einige Rechtfertigungen durch Gründe vor; allein bei genauer Prüfung können sie nicht als unbedingte Anweisungen angesehen werden. So sagt z. B. Moses im 2. Buche XXXI. 27 den Israeliten: „Wenn Ihr, so lange ich unter Euch gelebt, aufrührerisch gegen Gott gewesen seid, so werdet Ihr es noch viel mehr nach meinem Tode sein.“ Es ist nicht einzusehen, wie Moses die Israeliten durch Gründe überzeugen will, dass sie nach seinem Tode den Dienst des wahren Gottes verlassen werden; der Grund wäre falsch, und man könnte dies auch aus der Schrift selbst beweisen. Denn die Israeliten blieben getreu, so lange Josua und die Aeltesten lebten, und auch nachher, bei Lebzeiten Samuel's, David's, Salomo's u. s. w. Deshalb sind diese Worte Mosis nur eine moralische Ansprache, mit der er rhetorisch und in der lebhaften Vorstellung des späteren Abfalls des Volkes dieselbe voraussagt. Der Grund, weshalb ich meine, dass Moses dies nicht aus sich selbst gesagt, um seine Voraussagung wahrscheinlicher zu machen, und auch nicht als Prophet in Folge Offenbarung, ist, dass in demselben Kapitel v. 21 erzählt wird, Gott habe dies Moses mit anderen Worten offenbart, der über diese Vorausverkündung und diesen Beschluss Gottes nicht durch wahrscheinliche Gründe sicherer gemacht zu werden brauchte; aber es war nöthig, dass er sich dies in seiner Einbildungskraft lebendiger ausmalte, wie ich im ersten Kapitel dargelegt habe, und dies konnte nicht besser geschehen, als wenn es den gegenwärtigen Ungehorsam des Volkes, den er oft erfahren hatte, sich als einen zukünftigen vorstellte.

In dieser Weise müssen alle Begründungen, die sich in den fünf Büchern Mosis finden, verstanden werden; sie sind nicht aus dem Vorrath der Vernunft entlehnt, sondern nur Ausdrucksweisen, in denen er Gottes Beschlüsse kräftiger verkündete oder lebhafter vorstellte. Indess will ich nicht bestreiten, dass die Propheten auch bei der Offenbarung Gründe anwenden konnten; ich behaupte nur, dass, je mehr die Propheten mit Vernunftgründen vorgehen, desto mehr nähert sich ihre offenbarte Kenntniss der

Dinge der natürlichen. Das sicherste Zeichen für die übernatürliche Erkenntniss der Propheten bleibt, wenn sie reine Behauptungen oder Beschlüsse oder Aussprüche verkünden, und deshalb hat der grösste Prophet, Moses, keine Beweise aus Gründen benutzt.

Deshalb kann ich die langen Ausführungen und Begründungen des Paulus in dem Briefe an die Römer nicht als solche ansehen, die er in Folge übernatürlicher Offenbarung geschrieben hat, und deshalb zeigt die Art des Sprechens und Verhandelns in den Briefen der Apostel deutlich, dass diese Briefe nicht in Folge Offenbarung und göttlichen Befehls, sondern nur in Folge ihres natürlichen Beschlusses geschrieben worden sind. Sie enthalten nur brüderliche Ermahnungen, mit Artigkeiten gemischt, welche der prophetischen Autorität geradezu widerstehen; so die Entschuldigung des Paulus in dem Briefe an die Römer XV. 15: „Ich habe ein wenig zu kühn an Euch, meine Brüder, geschrieben.“ Es ergiebt sich dies auch daraus, dass nirgends ein an die Apostel ergangener Befehl, zu schreiben, erwähnt wird; sie sollten nur überall predigen und ihre Worte durch Zeichen bestätigen. Diese ihre Gegenwart und die Zeichen waren zur Bekehrung und Befestigung der Völker im Glauben unbedingt nöthig, wie Paulus selbst Röm. I. 11 ausdrücklich sagt: „Weil ich sehr Euch zu sehen wünsche, damit ich Euch die Gabe des Geistes mittheile, damit wir befestigt werden.“

Man könnte mir entgegnen, dass damit auch bewiesen werden könnte, die Apostel hätten auch nicht als Propheten gepredigt, weil, wenn sie hier- und dorthin zum Predigen gegangen, es auch nicht in Folge ausdrücklichen Befehls geschehen sei, wie sonst die Propheten gethan. So liest man im Alten Testament, dass Jonas nach Ninive zum Predigen gegangen, und zugleich, dass er ausdrücklich dahin gesandt worden, und dass ihm das, was er dort predigen sollte, offenbart worden. So wird auch von Moses ausführlich berichtet, dass er als Gesandter Gottes nach Aegypten gegangen, und dass ihm geheissen, was er dem Israelitischen Volke und dem König Pharao sagen, und welche Zeichen er zur Beglaubigung von ihnen bewirken sollte. Auch Elias, Jeremias, Ezechiel werden ausdrücklich zum Predigen angewiesen, und [illegible]

die Propheten nur das gepredigt, was sie nach dem Zeugniss der Schrift von Gott empfangen haben.

Dagegen liest man im Neuen Testament von den Aposteln nichts Aehnliches, wenn sie hier- oder dorthin zum Predigen auszogen, seltene Ausnahmen abgerechnet; man findet im Gegentheil Mancherlei, was deutlich zeigt, dass die Apostel sich die Orte zum Predigen selbst ausgesucht. Dieses lehrt der Streit bis zur Uneinigkeit zwischen Paulus und Barnabas in Apostelgesch. XV. 17, 18 u. s. w. Auch haben sie manchmal den Weg vergeblich gemacht, wie Paulus Röm. I. 13 bezeugt, wo er sagt: „In dieser Zeit habe ich oft zu Euch kommen wollen, und ich bin verhindert worden;" Kap. 15 v. 22: „Deshalb bin ich viele Male gehindert worden, zu Euch zu kommen," und letzte Korinth. I. 12: „Und Apoll, meinen Bruder, habe ich viel gebeten, dass er mit den Brüdern zu Euch reiste, und er hatte keine Lust, zu Euch zu gehen; als er aber die Gelegenheit fand" u. s. w. Ich muss deshalb aus diesen Redensarten und Absichten der Apostel und daraus, dass, wenn sie zum Predigen wohin gingen, die Bibel nicht wie bei den alten Propheten sagt, sie seien auf Befehl Gottes gegangen, folgern, dass die Apostel auch nur als Lehrer und nicht als Apostel gepredigt haben.

Man kann diese Frage leicht lösen, wenn man den Unterschied der Berufung der Apostel und der Propheten im Alten Testament beachtet. Letztere waren nicht berufen, allen Völkern zu predigen und zu prophezeien, sondern nur einigen besonderen, und deshalb brauchten sie für jedes einen besonderen ausdrücklichen Auftrag. Die Apostel wurden aber berufen, allen ohne Unterschied zu predigen und alle zum Glauben zu bekehren.[106]) Wohin sie daher auch gingen, so erfüllten sie Christi Befehl. Auch brauchte ihnen vorher das, was sie predigen sollten, nicht offenbart zu werden; denn sie waren die Schüler Christi, denen er gesagt hatte: „Wenn sie Euch überantworten werden, so seid nicht besorgt, wie und was Ihr sprechen sollt; es wird Euch zu dieser Stunde gegeben werden, was Ihr sprechen werdet" u. s. w. (Matth. X. 19, 20). Deshalb haben die Apostel nur das in Folge besonderer Offenbarung empfangen, was sie laut predigten und zugleich durch Zeichen bekräftigten (man sehe das

im Anfang des zweiten Kapitels Gesagte); was sie aber einfach, ohne Benutzung von Zeichen zur Bestätigung, schriftlich oder mündlich lehrten, das haben sie aus ihrer natürlichen Erkenntniss gesprochen und geschrieben; man sehe hierüber 1. Korinth. XIV. 6. Auch stört es mich hierbei nicht, dass alle Briefe mit apostolischer Billigung anfangen; denn die Apostel haben nicht blos, wie ich gleich zeigen werde, die Kraft zum Prophezeien, sondern auch die Macht zum Lehren empfangen. In diesem Sinne räume ich ein, dass sie als Apostel ihre Briefe geschrieben haben, und deshalb hat Jeder mit seiner apostolischen Sendung begonnen. Vielleicht haben sie auch, um den Sinn der Leser leichter für sich einzunehmen und ihre Aufmerksamkeit zu erwecken, vor Allen bezeugen wollen, dass sie Diejenigen seien, die allen Gläubigen aus ihren Predigten bekannt geworden und durch klare Zeichen bewiesen hätten, dass sie die wahre Religion und den Weg des Heils lehrten. Denn Alles, was diese Briefe über die Berufung der Apostel und den heiligen und göttlichen Geist, den sie hatten, sagen, bezieht sich auf ihre früheren Predigten, mit Ausnahme der Stellen, wo der heilige Geist und der Geist Gottes nur den gesunden, frommen und Gott gerechten Sinn bedeutet, wie ich im ersten Kapitel dargelegt habe.

So sagt z. B. Paulus 1. Korinth. VII. 40: „Selig ist sie, wenn sie so bleibt, nach meinem Ausspruch; ich glaube aber auch, dass Gottes Geist in mir ist.“ Er versteht hier unter „Geist Gottes“ seine eigene Seele, wie der Zusammenhang der Rede zeigt; denn er will sagen: „die Wittwe, welche nicht zum zweiten Mal heirathen will, halte ich selig nach meiner Meinung, der ich ledig zu bleiben beschlossen habe und mich selig halte.“ Es findet sich mehr dergleichen, was indess hier anzuführen nicht nöthig ist.

Sind sonach die Briefe der Apostel nur von dem natürlichen Licht diktirt, so ist zu untersuchen, wie die Apostel aus der blossen natürlichen Erkenntniss Dinge lehren konnten, die nicht darunter fallen. Geht man indess auf das in Kap. 7 dieser Abhandlung über die Schriftauslegung Gesagte zurück, so verschwindet die Schwierigkeit. Denn Vieles in der Bibel übersteigt unseren Verstand; danach kann man sicher darüber sich auslassen,

sobald man nur keine anderen Grundlagen zulässt, als die in der Schrift selbst enthalten sind;[107]) also konnten die Apostel aus dem, was sie gehört, gesehen und durch Offenbarung empfangen hatten, Vieles folgern und abnehmen und den Menschen, wenn sie wollten, lehren. Ferner ist zwar die Religion, wie sie die Apostel predigten, indem sie die Geschichte Christi einfach erzählten, aus der blossen Vernunft nicht zu entnehmen; aber ihr wesentlicher Inhalt, der hauptsächlich aus sittlichen Regeln besteht, wie die ganze christliche Lehre, kann Jeder mit dem natürlichen Licht leicht erreichen. Endlich brauchten die Apostel keines übernatürlichen Lichts, um die Religion, die sie vorher durch Zeichen bekräftigt hatten, der allgemeinen Fassungskraft der Menschen so anzubequemen, dass sie von Jedem leicht im Geiste angenommen wurde; auch bedurften sie dessen nicht, um die Menschen darin zu erhalten, und dies ist die Absicht dieser Briefe; sie sollen die Menschen auf den Weg weisen und erhalten, den jeder Apostel für den besten zu ihrer Befestigung im Glauben errichtete. Hier gilt das früher von mir Gesagte, dass die Apostel nicht blos die Kraft empfangen hatten, die Geschichte Christi als Propheten zu predigen, d. h. mit Zeichen zu bekräftigen,[108]) sondern auch die Berechtigung zu lehren und auf dem Weg zu erhalten, den sie für den besten erachteten. Beide Gaben bezeichnet Paulus 1. Timoth. I. 11 deutlich in den Worten: „Vermöge dessen ich geordnet bin zum Verkünder und Apostel und Lehrer der Völker," und daselbst II. 7: „Dessen Verkünder und Apostel ich verordnet bin (ich sage durch Christum die Wahrheit, und lüge nicht), ein Lehrer der Völker mit Glauben (NB.) und Wahrheit." Hier, sage ich, nennt er deutlich beide Berufungen, zum Apostelamt und zum Lehramt. Dagegen spricht er von der Macht zu lehren Jedermann und jederzeit im Briefe an Philem. 8 mit den Worten: „Obgleich ich in Christo viel Freiheit habe, Dich zu dem anzuweisen, was sich gehört, so doch" u. s. w. Hätte Paulus das, was dem Philemon zu lehren war, als Prophet von Gott empfangen, so musste er es auch als Prophet lehren, und es hätte ihm nicht freigestanden, Gottes Anweisung in Bitten zu verwandeln. Er spricht deshalb offenbar von der Freiheit der Ermahnung, die ihm als Lehrer, aber nicht als Prophet zustand.

Indess folgt daraus noch nicht sicher, dass die Apostel den Weg der Belehrung nach ihrem eigenen Ermessen hätten wählen können, sondern nur, dass sie vermöge des apostolischen Amtes nicht blos Propheten, sondern auch Lehrer gewesen sind, wenn man nicht die Vernunft zu Hülfe nimmt, welche deutlich sagt, dass, wer das Recht zu lehren hat, auch das Recht habe, den Weg dazu nach seinem Ermessen zu wählen.

Doch ist es besser, die ganze Frage nur aus der Bibel zu beantworten. Aus ihr erhellt nämlich, dass jeder Apostel seinen eigenen Weg erwählt hat, nämlich aus Pauli Worten, Röm. XV. 20: „Ich sorgte eifrig, dass ich predigte, nicht wo der Name Christi angerufen wurde, damit ich nicht auf einer fremden Grundlage baue." Hätten alle Apostel denselben Weg der Belehrung eingehalten und alle auf denselben Grundlagen die christliche Religion erbaut, so konnte Paulus die Grundlagen eines anderen Apostels nicht mit Recht „fremde" nennen; denn es waren dann auch seine eigenen. Da er also sie fremde nennt, so muss jeder Apostel die Religion auf einem besonderen Grunde aufgerichtet haben, und den Aposteln ist bei ihrem Lehramte dasselbe wie anderen Lehrern widerfahren, die eine besondere Lehrweise haben, nämlich, dass sie lieber die ganz Ungebildeten belehren, welche die Sprachen und Wissenschaften, selbst einschliesslich der mathematischen, wo doch kein Zweifel ist, von Niemand anders zu lernen angefangen haben.[109])

Geht man weiter ihre Briefe mit Aufmerksamkeit durch, so ergiebt sich, dass die Apostel zwar in der Religion übereinstimmen, in den Grundlagen aber sehr von einander abweichen. Paulus lehrte, um die Menschen in der Religion zu befestigen und ihnen zu zeigen, dass das Heil nur von Gottes Gnade abhänge, dass Niemand sich seiner Werke, sondern nur seines Glaubens rühmen könne, und dass Niemand durch sein Wirken gerechtfertigt werde (Röm. III. 27, 28), also die ganze Lehre von der Vorherbestimmung; Jacobus lehrte dagegen in seinem Briefe, dass der Mensch durch seine Werke gerechtfertigt werde und nicht durch den Glauben allein (Brief des Jacobus II. 24), und er fasst die ganze Religionslehre, mit Beseitigung aller jener Streitpunkte des Paulus, in wenige Regeln zusammen.

Endlich sind unzweifelhaft aus dem Unterschied dieser Grundlagen, auf denen die Apostel die Religion aufbauten, viele Streitigkeiten und Trennungen entstanden, von denen die Kirche schon von der Apostel Zeit ab fortwährend gelitten hat und sicherlich in Ewigkeit leiden wird, bis Religion von den philosophischen Spekulationen gesondert und auf die wenigen und einfachen Lehren zurückgeführt wird, die Christus den Seinigen gegeben hat. Die Apostel konnten dies nicht, weil das Evangelium den Menschen unbekannt war; sollte daher die Neuheit ihrer Lehre deren Ohren nicht zu sehr verletzen, so mussten sie dieselbe nach Möglichkeit den Meinungen jener Zeit anpassen (1. Korinth. IX. 19, 20 u. f.) und auf den damals bekannten und anerkannten Grundlagen aufbauen. Deshalb hat kein Apostel so viel philosophirt als Paulus, der berufen war, den Heiden zu predigen. Die Anderen hatten den Juden zu predigen, welche die Philosophie verachteten, und sie bequemten sich deshalb deren Ansichten (Galat. II. 18 u. f.) und lehrten die Religion ohne philosophische Betrachtungen. 110) Auch unser Zeitalter wäre fürwahr glücklich, wenn man es frei von allem Aberglauben erblicken könnte.

Zwölftes Kapitel.

Ueber die wahre Handschrift des göttlichen Gesetzes, und weshalb es die heilige Schrift und das Wort Gottes heisst. Endlich wird gezeigt, dass sie, soweit sie das Wort Gottes enthält, unverdorben auf uns gekommen ist.

Wer die Bibel, so wie sie ist, als einen Brief betrachtet, den Gott den Menschen vom Himmel gesandt hat, wird unzweifelhaft mich der Sünde gegen den heiligen Geist anklagen, weil ich Gottes Wort als fehlerhaft, verstümmelt, verfälscht und sich widersprechend dargelegt habe, von dem wir nur Bruchstücke besitzen und von dem die

Urschrift des Vertrages Gottes mit den Juden verloren gegangen sei. Wer indess die Sache erwägt, wird diese Anklage schnell fallen lassen; denn die Vernunft sowohl wie die Aussprüche der Apostel und Propheten verkünden deutlich, dass das ewige Wort und Bündniss Gottes und die wahre Religion den Herzen der Menschen, d. h. dem menschlichen Geist von Gott eingeschrieben worden, dass sie die wahre Handschrift Gottes ist, was er mit seinem Siegel, nämlich mit dem Begriff seiner, als dem Bilde seiner Gottheit, besiegelt hat.[111])

Den ersten Juden ist die Religion wie ein Gesetz durch Schrift gelehrt worden, weil sie da nur als Kinder galten. Allein später predigen Moses (Deut. XXX. 6) und Jeremias (XXXI. 33) ihnen die kommende Zeit, wo Gott sein Gesetz in ihre Herzen schreiben werde. Deshalb geziemte es nur den Juden und vorzüglich den Sadducäern für das in den Tafeln verzeichnete Gesetz zu kämpfen; nicht aber Denen, die es in ihrer Seele eingeschrieben trugen. Wer hierauf achtet, wird in dem Bisherigen nichts finden, was dem Worte Gottes oder der wahren Religion und dem Glauben widerspricht oder beide schwächen könnte; vielmehr können wir dadurch darin nur befestigt werden, wie ich am Ende des zehnten Kapitels gezeigt habe. Ohnedem würde ich über diese Dinge ganz geschwiegen haben; ja, selbst um allen Schwierigkeiten zu entgehen, gern eingeräumt haben, dass in der Bibel die tiefsten Geheimnisse enthalten seien. Allein da daraus ein untrüglicher Aberglaube und andere verderbliche Nachtheile hervorgegangen sind, worüber ich im Beginn des 7. Kapitels gesprochen habe, so glaubte ich mich dem nicht entziehen zu dürfen, zumal da die Religion keiner abergläubischen Zierrathen bedarf, sondern nur an ihrem Glanze einbüsst, wenn sie mit solchen Erdichtungen geschmückt wird.

Man wird indess einwenden, dass, wenn auch das göttliche Gesetz dem Herzen eingeschrieben sei, die Bibel doch Gottes Wort bleibe, und deshalb dürfe man von der Bibel so wenig wie von Gottes Wort sagen, dass es verstümmelt und verfälscht worden. Allein ich fürchte, dass man hier in übertriebenem Eifer der Heiligkeit die Religion in Aberglauben verwandelt, ja Zeichen und Bilder, d. h. Papier und Tinte statt Gottes Wort anzubeten beginnt. So viel weiss ich, dass ich von der Schrift oder

dem Worte Gottes nichts Unwürdiges gesagt habe; denn ich habe nur gesagt, was in seiner Wahrheit sich auf die klarsten Gründe stützt, und deshalb kann ich auch behaupten, nichts Gottloses und nach Gottlosigkeit Schmeckendes gesagt zu haben.[112])

Ich räume ein, dass Menschen, denen die Religion eine Last ist, daraus die Freiheit zu sündigen entnehmen können, und dass sie daher ohne allen Grund, nur um ihrer Lust zu fröhnen, schliessen, die Bibel sei überall fehlerhaft, verfälscht und deshalb ohne Gültigkeit. Allein Diesen kann man niemals entgegentreten; nach dem bekannten Sprüchwort, dass Nichts so gut gesagt werden kann, was nicht durch schlechte Auslegung verderbt werden könnte. Wer seiner Lust fröhnen will, wird leicht einen Grund dafür finden, und selbst Die, welche die Originale selbst, die Bundeslade, die Propheten und Apostel hatten, sind nicht besser und gehorsamer gewesen, sondern Alle, Juden wie Heiden, waren Alle dieselben, und die Tugend war zu allen Zeiten selten.

Um indess hier alle Zweifel zu beseitigen, habe ich zu zeigen, in welchem Sinne die Schrift und irgend eine stumme Sache heilig und göttlich genannt werden kann; dann, was in Wahrheit Gottes Wort ist, und dass es nicht in einer bestimmten Zahl Schriften besteht, und endlich, dass die Schrift, soweit sie das zu dem Gehorsam und dem Heile Nöthige lehrt, nicht hat verderbt werden können. Daraus kann dann Jeder entnehmen, dass ich nichts gegen Gottes Wort gesagt und der Gottlosigkeit keinen Raum frei gemacht habe.

Ein Gegenstand heisst heilig oder göttlich, der zur Uebung der Frömmigkeit und Religion bestimmt ist, und er ist nur so lange heilig, als er zu diesem Zweck gebraucht wird. Hören die Menschen auf, fromm zu sein, so hört auch die Heiligkeit des Gegenstandes auf, und wenn sie ihn zur Vollziehung gottloser Dinge bestimmen, so wird der vorher heilige Gegenstand zu einem unreinen und weltlichen.[113]) So nannte der Erzvater Jacob einen Ort „Haus Gottes“, weil er da den ihm offenbarten Gott verehrte; allein die Propheten nannten denselben Ort „Haus der Ungerechtigkeit“ (Hamos. V. 5, Hosea X. 5), weil die Israeliten nach der Einrichtung Jerobeam's da den Götzenbildern zu opfern pflegten. Ein anderes Bei-

spiel macht die Sache noch klarer. Die Worte erhalten durch den Gebrauch eine bestimmte Bedeutung, und wenn sie nach diesem Gebrauch so eingerichtet werden, dass sie die Leser zur Andacht bestimmen, gelten jene Worte als heilige, wie das Buch, was so geschrieben ist. Verliert sich nun später dieser Gebrauch, so dass die Worte nichts mehr bedeuten, und dass das Buch aus Bosheit, oder weil man es nicht mehr braucht, ganz vernachlässigt wird, dann haben solche Worte und ein solches Buch keinen Nutzen und keine Heiligkeit mehr. Werden endlich dieselben Worte anders gestellt, oder wird der Gebrauch, sie in eine andere Bedeutung zu nehmen, überwiegend, dann können die Worte und das Buch, die vorher heilig waren, unrein und weltlich werden.

Daraus folgt, dass nur der Sinn unbedingt über Heiligkeit und Weltlichkeit oder Unreinigkeit entscheidet, wie dies auch aus vielen Stellen der Bibel sich ergiebt. So sagt, um eine solche anzuführen, Jeremias VII. 4, dass die Juden zu seiner Zeit den Tempel Salomo's fälschlich den Tempel Gottes genannt hätten; denn, fährt er fort, Gottes Namen kann nur derjenige Tempel führen, der von Menschen, die Gott verehren und die Gerechtigkeit vertheidigen, besucht wird; geschieht dies aber von Mördern, Dieben, Götzendienern und anderen abscheulichen Menschen, dann ist er nur der Schutzherr der Uebelthäter. — Was aus der Bundeslade geworden, giebt die Bibel nicht an, was mich oft gewundert hat; allein sicher ist, dass sie untergegangen oder mit dem Tempel verbrannt ist, obgleich es nichts Heiligeres und Verehrteres bei den Juden gegeben hat.

In diesem Sinne wird die Bibel auch so lange heilig und ihre Rede göttlich sein, als sie die Menschen zur Andacht gegen Gott bewegt; sollte sie aber von ihnen ganz vernachlässigt werden, wie ehedem von den Juden, so bleibt sie nur ein beschriebenes Papier und wird eine durchaus weltliche und dem Verderben ausgesetzte Sache, und wenn sie dann verdorben wird oder zu Grunde geht, so kann man nicht sagen, das Wort Gottes sei verdorben worden oder untergegangen, wie man auch zur Zeit des Jeremias nicht sagen konnte, der Tempel sei als Tempel Gottes verbrannt. Jeremias sagt dies auch von dem Gesetz selbst, indem er den Gottlosen seiner Zeit vorhält:

„Weshalb sagt Ihr, wir sind erfahren, und Gottes Gesetz ist mit uns? Gewiss ist es vergeblich eingerichtet worden; die Feder der Schreiber ist vergeblich“ (gewesen), d. h. Ihr sagt fälschlich, dass Ihr das Gesetz Gottes habt, wenn auch die Bibel bei Euch ist, nachdem Ihr selbst sie nutzlos gemacht habt. — Ebenso hat Moses, als er die ersten Tafeln zerbrach, keineswegs vor Zorn das Wort Gottes aus den Händen geschleudert und gebrochen (denn wer könnte dies von Moses und dem Worte Gottes annehmen), sondern es geschah dies nur mit Steinen, die allerdings vorher heilig waren, weil das Bündniss, nach dem die Juden Gott zu gehorchen sich verpflichtet hatten, auf ihnen geschrieben stand; allein nachdem sie dasselbe durch Anbetung des Kalbes gebrochen hatten, hatte es keine Heiligkeit mehr, und aus derselben Ursache konnten auch die zweiten Tafeln mit der Lade untergehen. Es kann deshalb nicht auffallen, wenn die ersten ursprünglichen Tafeln des Moses nicht mehr da sind, und dass das mit den Büchern, die wir noch haben, sich zugetragen hat, was ich oben erwähnt habe, wenn das wahre und allerheiligste Original des göttlichen Bundes hat ganz zu Grunde gehen können.

Man höre also auf, mich der Gottlosigkeit zu beschuldigen; ich habe nichts gegen Gottes Wort gesprochen, es nicht befleckt; vielmehr richte man seinen Zorn, wenn er besteht, gegen die Alten, deren Bosheit die Lade Gottes, den Tempel, das Gesetz und alles Heilige verweltlicht und dem Verderbniss ausgesetzt hat. Und wenn sie nach dem Apostel, 2. Korinth. III. 3, den Brief Gottes in sich tragen, nicht in Tinte, sondern im Geiste Gottes, und nicht in steinernen Tafeln, sondern auf den Fleischestafeln des Herzens geschrieben, so mögen sie aufhören, den Buchstaben anzubeten und um ihn besorgt zu sein.

Damit glaube ich genügend erklärt zu haben, in welchem Sinne die Bibel als heilig und göttlich gelten kann. Es ist nun zu untersuchen, was unter Debar Jehova (Wort Gottes) zu verstehen ist. Debar bezeichnet das Wort, die Rede, das Gebot und die Sache. Aus welchen Gründen eine Sache im Hebräischen als die Gottes erklärt ler auf Gott bezogen wird, habe ich Kap. 1 gezeigt, ıd daraus erhellt, was die Schrift unter Wort Gottes eint, sei es eine Rede, ein Gebet oder eine Sache. Ich

brauche dies nicht Alles zu wiederholen, noch das, was ich in Kap. 6 an dritter Stelle von den Wundern gesagt habe. Ich deute hier es nur an, damit der Leser das hier Folgende besser verstehe. Wird das Wort Gottes von einem Gegenstande ausgesagt, der nicht Gott selbst ist, so bezeichnet es eigentlich jenes göttliche Gesetz, von dem ich in Kap. 4 gehandelt habe, d. h. die allgemeine oder katholische Religion des ganzen Menschengeschlechts. Man sehe hierüber Esaias I. 10 u. f., wo er den wahren Lebenswandel schildert, der nicht in Gebräuchen, sondern in der Liebe und Wahrhaftigkeit besteht; diesen nennt er bald Gesetz, bald Wort Gottes. Dann wird das Wort bildlich für die Ordnung der Natur und das Schicksal gebraucht (da dies in Wahrheit vom ewigen Rathschluss der göttlichen Natur abhängt und daraus folgt) und vorzüglich für das, was die Propheten davon vorausgesagt; und zwar deshalb, weil sie das Kommende aus natürlichen Ursachen nicht erfassen konnten, sondern nur als Belieben und Beschlüsse Gottes. Dann wird es auch für jede Verkündung irgend eines Propheten gebraucht, soweit er sie durch seine besondere Kraft oder seine prophetische Gabe und nicht durch sein natürliches Licht erfasst hatte, und zwar vorzüglich deshalb, weil die Propheten in Wahrheit Gott als einen Gesetzgeber sich vorzustellen pflegten, was ich Kap. 4 gezeigt habe. — Aus diesen drei Gründen heisst die Schrift das Wort Gottes; weil sie nämlich die wahre Religion lehrt, deren ewiger Urheber Gott ist; dann weil sie die Weissagungen des Kommenden als Beschluss Gottes berichtet, und endlich weil ihre wahren Verfasser meistentheils nicht aus dem gemeinsamen natürlichen Licht, sondern aus einem besonderen, ihnen zu Theil gewordenen gelehrt und Gott als dies aussprechend eingeführt haben. Wenn nun auch daneben die Bibel noch Vieles enthält, was rein geschichtlich ist oder durch das natürliche Licht erkannt wird, so ist sie doch nach dem Grösseren benannt worden.

Hieraus ergiebt sich leicht, in welchem Sinne Gott als der Urheber der Bibel anzusehen ist, nämlich der wahren Religion wegen, die sie enthält, aber nicht, weil Gott den Menschen eine bestimmte Zahl Bücher mittheilen wollte. Davon kann man auch entnehmen, weshalb die Bibel sich in die Bücher des Alten und Neuen Testamentes theilt.

Vor der Ankunft Christi pflegten nämlich die Propheten die Religion als das einheimische Gesetz zu predigen und vermöge des zu Mosis Zeit eingegangenen Vertrages. Nach Christi Ankunft haben aber die Apostel sie als das allgemeine Gesetz blos auf Grund des Leidens Christi Allen gepredigt. Dieser Name hat also seinen Grund nicht in der Verschiedenheit der Lehre, oder weil sie die geschriebenen Urkunden des Bundes sind, auch nicht, weil die katholische Religion, die die natürlichste ist, eine neue ist, ausgenommen in Bezug auf die Menschen, die sie nicht kannten. „Er war in der Welt," sagt der Evangelist Johannes 1. 10, „und die Welt kannte ihn nicht." Hätten wir also auch weniger Bücher des Alten wie des Neuen Testamentes, so ermangelten wir doch nicht des Wortes Gottes (unter welchem, wie gesagt, die wahre Religion gemeint ist), sowie wir nicht glauben, ihrer deshalb zu ermangeln, weil uns viele vortreffliche Bücher fehlen, wie das Buch des Gesetzes, welches, wie die Urschrift des Bundes, sorgfältig im Tempel verwahrt wurde, und die Bücher der Kriege, der Zeitrechnungen und andere, aus denen die Bücher des Alten Testaments, die wir haben, ausgezogen und zusammengestellt worden sind. 114)

Dieses wird auch durch viele andere Gründe bestätigt. Denn erstlich sind die Bücher beider Testamente nicht im ausdrücklichen Auftrage und zu gleicher Zeit für alle Jahrhunderte abgefasst worden, sondern nach Gelegenheit, durch mancherlei Personen, wie die Zeit und ihre besondere Lage es erforderte. Dies ergeben deutlich die Berufungen der Propheten (die berufen worden sind, um die Gottlosen ihrer Zeit zu vermahnen) und die Briefe der Apostel. Zweitens ist es ein Unterschied, die Schrift und die Meinung der Propheten zu verstehen und den Willen Gottes, d. h. die Wahrheit selbst zu kennen, wie aus dem in Kap. 2 über die Propheten Gesagten erhellt. Dies gilt auch für die Geschichte und die Wunder, wie ich in Kap. 6 dargelegt. Aber dies kann von denjenigen Stellen nicht gesagt werden, welche von der wahren Religion und Tugend handeln. Drittens sind die Bücher des Alten Testamentes aus vielen ausgewählt und zuletzt von dem Rath der Pharisäer gesammelt und geprüft worden, wie ich in Kap. 10 gezeigt habe. Auch die Bücher

des Neuen Testaments sind durch die Beschlüsse einiger Konzilien zu einem Kanon zusammengestellt, und andere, welche von Vielen für heilig gehalten wurden, sind durch deren Beschlüsse verworfen worden. Nun bestanden aber die Mitglieder dieser Versammlungen bei den Pharisäern und Christen nicht aus Propheten, sondern nur aus gelehrten und erfahrenen Männern, und doch muss man anerkennen, dass bei dieser Auswahl das Wort Gottes ihnen zum Maassstab gedient; mithin mussten sie vor aller Prüfung der Bücher die Kenntniss des Wortes Gottes besitzen. Viertens haben die Apostel nicht als Propheten, sondern, nach Ausweis des vorgehenden Kapitels, als Lehrer geschrieben, und sie wählten diejenige Weise der Belehrung, welche sie für ihre Schüler als die leichteste erachteten. Deshalb muss darin Manches enthalten sein, was man nach den Ausführungen des vorigen Kapitels rücksichtlich der Religion entbehren kann. Fünftens giebt es im Neuen Testament vier Evangelisten, und wer kann glauben, dass Gott Vieren die Geschichte Christi hat erzählen und durch Schrift den Menschen mittheilen wollen? Wenn auch das Eine Manches enthält, was in dem Anderen fehlt, und wenn auch Eines das Verständniss des Anderen befördert, so folgt doch daraus nicht, dass alles in diesen Vieren Enthaltene zu wissen nöthig sei, und dass Gott sie zum Schreiben ausgewählt, damit die Geschichte Christi besser verstanden werde. Denn Jeder predigte sein Evangelium an einem anderen Orte, und Jeder schrieb das nieder, was er gepredigt hatte, und zwar einfach zur deutlichen Erzählung der Geschichte Christi und nicht zur Erläuterung der Anderen. Wird durch deren Vergleichung Manches leichter und besser verständlich, so ist dieses zufällig und nur bei wenig Stellen, welche man nicht zu kennen brauchte, ohne dass die Geschichte deshalb weniger deutlich und die Menschen weniger glücklich wären.

Damit habe ich gezeigt, dass die Bibel eigentlich nur rücksichtlich der Religion oder des allgemeinen göttlichen Gesetzes Wort Gottes genannt werde, und ich habe nur noch zu zeigen, dass sie in diesem Sinne weder fehlerhaft, noch verstümmelt, noch verdorben ist. Ich nenne aber hier fehlerhaft, verdorben und verstümmelt, was so falsch geschrieben und zusammengestellt ist, dass man den Sinn aus dem Sprachgebrauch oder aus der Bibel allein nicht

entnehmen kann. Denn ich will nicht behaupten, dass die Bibel, soweit sie das Wort Gottes enthält, immer dieselben Accente, dieselben Buchstaben und Worte bewahrt hat; ich überlasse dies den Masoreten und den abergläubischen Anbetern des Buchstabens zu beweisen; vielmehr ist blos der Sinn, rücksichtlich dessen eine Rede nur göttlich heissen kann, unverdorben auf uns gelangt, sollten auch die Worte, in denen dieser Sinn zunächst ausgedrückt worden, häufig gewechselt haben. Denn dies nimmt, wie gesagt, der Bibel nichts von ihrer Göttlichkeit; die Bibel würde ebenso göttlich bleiben, wenn sie auch mit anderen Worten oder in einer anderen Sprache abgefasst wäre.

Dass wir nun das göttliche Gesetz in diesem Sinne unverdorben erhalten haben, ist nicht zweifelhaft. Denn die Schrift selbst ergiebt unzweideutig und leicht, dass ihr Kern ist, Gott über Alles zu lieben und den Nächsten wie sich selbst. Dies kann aber nichts Verfälschtes sein und nicht die Schrift einer irrenden oder flüchtigen Feder; denn hätte die Bibel irgendwo etwas Anderes gelehrt, so müsste sie auch das Uebrige anders lehren; denn es ist die Grundlage der ganzen Religion, mit deren Wegnahme der ganze Bau zusammenstürzt.[115]) Eine solche Schrift wäre nicht die, von der wir hier handeln, sondern ein ganz anderes Buch. Es gilt deshalb als unerschütterlich, dass die Bibel dies immer gelehrt hat, und dass mithin hier kein Irrthum, der den Sinn verdirbt, sich eingeschlichen; denn Jeder hätte dies sofort bemerken, und Niemand hätte die Bibel so verderben können, dessen Bosheit nicht dadurch offenbar geworden wäre.

Ist daher diese Grundlage als unverderbt anzuerkennen, so gilt dies auch von dem, was daraus unzweifelhaft folgt, und was auch zur Grundlage gehört; also: dass Gott besteht, dass er für Alle sorgt, dass er allmächtig ist, dass es den Frommen nach seinem Rathschluss gut geht, den Gottlosen aber schlecht, und dass unser Heil nur von seiner Gnade abhängt.[116]) Denn dies Alles lehrt die Bibel überall deutlich und hat es immer lehren müssen, widrigenfalls alles Andere eitel und ohne Grundlage wäre. Ebenso müssen ihre übrigen Sittenregeln als ächt gelten, da sie sich aus dieser allgemeinen Grundlage deutlich ergeben,

nämlich: die Gerechtigkeit vertheidigen, den Armen helfen, Niemand tödten, das Gut eines Andern nicht begehren u. s. w. Davon konnte die Bosheit der Menschen nichts verschlechtern und das Alter nichts zerstören. Denn was davon zerstört worden wäre, würde sofort aus der allgemeinen Grundlage von Neuem entnommen werden können, und die Regel der Liebe würde es gelehrt haben, welche überall in beiden Testamenten auf das Höchste empfohlen wird. Dazu kommt, dass sich allerdings keine noch so abscheuliche That denken lässt, die nicht einmal begangen worden; allein dennoch wird Niemand zur Entschuldigung seiner Thaten die Gesetze zu verachten oder etwas Gottloses als eine ewige und heilsame Lehre einzuführen suchen; denn die menschliche Natur ist so eingerichtet, dass Jeder, sei er König oder Unterthan, wenn er etwas Schlechtes begangen, seine That mit solchen Umständen auszuschmücken sucht, dass man glauben soll, er habe nicht unrecht und unanständig gehandelt.

Man kann deshalb annehmen, dass das allgemeine göttliche Gesetz, welches die Schrift lehrt, ganz und unverderbt auf uns gekommen ist. Daneben bleibt aber noch Anderes, was uns unzweifelhaft in redlicher Absicht überliefert worden ist, nämlich das Wesentliche der biblischen Geschichte, die ja Allen genau bekannt war. Das jüdische Volk pflegte sonst seine alten Erlebnisse in Psalmen zu singen, und das Wesentliche von Christi Thaten und seinen Leiden ist sofort im ganzen Römischen Reiche bekannt geworden. Deshalb konnte, wenn nicht der grösste Theil der Menschen sich zusammengethan hätte, was unglaublich ist, das Hauptsächliche von diesen Dingen auf die spätere Zeit nicht anders übergehen, als die frühere es empfangen hatte. Alle Verfälschungen und Fehler konnten deshalb nur das Uebrige treffen, einen oder den anderen Nebenumstand der Geschichte oder Weissagung, der das Volk mehr zur Andacht bewegen sollte; oder ein oder das andere Wunder, was die Philosophen in Verlegenheit bringen sollte; oder spekulative Punkte, als diese von den Andersgläubigen in die Religion eingeführt wurden, um damit die eigenen Erfindungen durch Missbrauch des göttlichen Ansehens zu befestigen. Allein für das Heil macht es wenig aus, ob solche Verschlechterungen

mehr oder weniger stattgefunden, wie ich im nächsten Kapitel zeigen werde; obgleich es schon aus dem Bisherigen und aus Kap. 2 sich ergeben dürfte.[147])

Dreizehntes Kapitel.

Es wird gezeigt, dass die Bibel nur ganz Einfaches lehrt und nur Gehorsam verlangt; dass sie auch von der göttlichen Natur das lehrt, was die Menschen durch einen bestimmten Lebenswandel nachahmen können.

In Kap. 2 dieser Abhandlung habe ich gezeigt, dass die Propheten nur eine besondere Gabe der Einbildungskraft, aber nicht der Einsicht gehabt haben; dass Gott ihnen keine philosophischen Geheimnisse, sondern nur einfache Dinge offenbart und sich ihren vorgefassten Meinungen anbequemt habe. Ich habe dann in Kap. 5 gezeigt, dass die Bibel die Dinge so berichtet und lehrt, dass Jedermann sie leicht fassen kann; sie leitet sie nicht aus Grundsätzen und Definitionen ab und verknüpft sie nicht, sondern sie spricht sie nur einfach aus und bestätigt sie des Glaubens wegen nur durch die Erfahrung, d. h. durch Wunder und Ereignisse, die auch in einer Weise erzählt werden, wie sie den Sinn der Menge am meisten einnimmt. Man sehe deshalb Kap. 6 No. 3. Endlich habe ich in Kap. 7 gezeigt, dass die Schwierigkeit des Verständnisses der Bibel nur in der Sprache, aber nicht in der Feinheit ihres Inhaltes liegt. Dazu kommt, dass die Propheten nicht den Gelehrten, sondern allen Juden ohne Unterschied predigten, und dass die Apostel die evangelische Lehre in den Hallen, wo Alle sich zu versammeln pflegten, lehrten. Aus alledem folgt, dass die Lehre der Schrift keine spitzfindigen Spekulationen und keine philosophischen Sätze enthält, sondern nur Dinge, so einfach, dass sie selbst von dem Geistesarmen verstanden werden können. Ich kann deshalb mich nicht genug über den

Scharfsinn Derer wundern, die ich früher erwähnt, und die so tiefe Geheimnisse in der Bibel sehen, dass keine menschliche Sprache sie erklären könne, und die deshalb in die Religion so viel Dinge der philosophischen Spekulation eingemengt haben, dass die Kirche einer Akademie, und die Religion einer Wissenschaft, oder besser, einem Gezänke gleicht. Allein was wundere ich mich, dass Menschen, die das übernatürliche Licht zu besitzen sich rühmen, den Philosophen, die nur das natürliche haben, in Erkenntniss nicht nachstehen wollen. Ich würde mich nur wundern, wenn sie etwas Neues rein spekulativer Natur lehrten, was nicht schon bei den heidnischen Philosophen altbekannt war, die doch, wie sie sagen, blind gewesen. Denn fragt man nach den angeblich in der Bibel verborgenen Geheimnissen, so findet man nur die Erdichtungen des Aristoteles oder Plato oder ähnlicher Philosophen, die ein Blödsinniger leichter im Traume als der Gelehrteste in der Bibel auffinden würde. Ich mag allerdings nicht behaupten, dass zur Lehre der Bibel gar nichts Spekulatives gehöre; schon in den vorgehenden Kapiteln habe ich Manches derart beigebracht, was zu den Grundlagen der Schrift gehört; allein ich behaupte, dass dergleichen nur wenig und höchst einfach vorkommt. Welches dies nun ist, und wie es zu erledigen ist, das will ich hier darlegen.

Es wird dies leicht sein, nachdem wir wissen, dass die Schrift keine Wissenschaften hat lehren wollen; daraus kann man leicht abnehmen, dass sie nur Gehorsam von den Menschen verlangt und nur die Widerspenstigkeit, aber nicht die Unwissenheit verdammt.[118]) Da ferner der Gehorsam gegen Gott nur in der Liebe des Nächsten besteht (denn wer seinen Nächsten liebt, um Gott zu gehorchen, der hat, wie Paulus Röm. XIII. 8 sagt, das Gesetz erfüllt), so folgt, dass in der Bibel kein anderes Wissen empfohlen wird, als was Allen nöthig ist, damit sie Gott nach dieser Vorschrift gehorchen können, und ohne dessen Kenntniss die Menschen nothwendig ungehorsam oder mindestens ohne Regel für ihren Gehorsam sein würden. Dagegen berühren jene spekulativen Dinge, welche hierauf keinen Bezug haben, mögen sie die Erkenntniss Gottes oder die der natürlichen Dinge betreffen, die Bibel nicht und sind deshalb von der geoffenbarten Religion zu sondern.

Wenn dies nun auch von Jedermann, wie gesagt, leicht eingesehen werden kann, so will ich doch, weil davon die ganze Entscheidung über die Religion abhängt, diesen Punkt noch genauer darlegen und deutlicher erklären. Dazu gehört vor Allem der Nachweis, dass die geistige oder genaue Erkenntniss Gottes keine gemeinsame Gabe aller Gläubigen ist, wie der Gehorsam; ferner, dass jene Erkenntniss, welche Gott durch die Propheten von Jedermann verlangt und Jeder zu wissen schuldig ist, nur die Erkenntniss seiner Gerechtigkeit und Liebe ist. Beides lässt sich aus der Bibel leicht erweisen. Denn erstens folgt es deutlich aus Exod. VI. 2, wo Gott dem Moses zur Hervorhebung der besonderen, ihm gewährten Gnade sagt: „und ich bin offenbart dem Abraham, Isaak und Jacob als Gott Sadai; aber unter meinem Namen Jehova bin ich von ihnen nicht erkannt.“ Zum besseren Verständniss bemerke ich hier, dass El Sadai im Hebräischen einen Gott bezeichnet, der hinreicht, weil er Jedem giebt, was er braucht; wenn auch Sadai oft blos für Gott gesetzt wird, so ist doch überall das Wort El (Gott) dabei mitzuverstehen. Ferner findet sich in der Bibel kein Name ausser Jehova, welcher Gottes unbedingtes Wesen ohne Beziehung zu den erschaffenen Dingen anzeigte. Deshalb behaupten die Juden, dass dieser Name allein Gott gebühre, die anderen aber nur zur Bezeichnung desselben dienten. Auch sind wirklich die übrigen Namen Gottes, mögen sie Haupt- oder Beiwörter sein, Attribute, die Gott zukommen, soweit er auf die erschaffenen Dinge bezogen oder durch diese offenbart wird. So das Wort „*El*“, oder mit dem Buchstaben *He* vergrössernd „*Eloha*“, was, wie bekannt, nur den Mächtigen bezeichnet und Gott nur als dem Vornehmsten zukommt; etwa so, als wenn man Paulus den Apostel nennt. In anderer Weise werden die Tugenden seiner Macht bezeichnet, wie *El* (mächtig) gross, furchtbar, gerecht, barmherzig u. s. w., oder man gebraucht dieses Wort in der Mehrzahl, um alle zusammenzufassen, aber in der Bedeutung einer einzelnen Person, was in der Schrift sehr häufig ist. Wenn also Gott dem Moses sagt, er sei unter dem Namen Jehova den Vätern nicht bekannt gewesen, so folgt, dass sie kein Attribut Gottes gekannt haben, was dessen unbedingtes Wesen ausdrückt, sondern nur seine Zustände und Versprechen, d. h. seine Macht,

soweit sie sich durch Sichtbares offenbart. Aber Gott sagt dies nicht dem Moses, um Jene des Unglaubens zu beschuldigen, sondern vielmehr um ihren Glauben zu erheben, weil sie, wenn ihm auch die gleiche Erkenntniss Gottes, wie sie Moses hatte, abging, doch Gottes Zusagen fest und unverbrüchlich glaubten und nicht wie Moses handelten, der trotz seiner höheren Erkenntniss Gottes doch den göttlichen Zusagen nicht traute und Gott vorhielt, dass er statt des versprochenen Heils die Lage der Juden schlimmer gemacht.

Wenn sonach die Erzväter den eigenthümlichen Namen Gottes nicht gekannt haben, und Gott Moses dies sagt, um ihre Einfalt und ihren Glauben zu rühmen, und um die besondere, dem Moses gewährte Gnade hervorzuheben, so folgt daraus klar, was ich zuerst gesagt, dass die Menschen durch den Befehl Gottes nicht gehalten sind, seine Attribute zu kennen, sondern dass dies nur ein besonderes, einzelnen Gläubigen gewährtes Geschenk ist. Es lohnt sich nicht, dieses noch durch mehr Stellen aus der Bibel zu belegen; denn wer sieht nicht, dass die Erkenntniss Gottes in allen Gläubigen nicht dieselbe gewesen, und dass Niemand auf Befehl weise sein kann, so wenig wie leben und dasein? Männer, Weiber, Kinder und Alle können wohl auf Befehl gleich gehorsam sein, aber nicht gleich weise.[119])

Sagt Jemand, es sei zwar nicht nöthig, die Attribute Gottes einzusehen, aber man müsse sie einfach und ohne Beweis glauben, so sind dies Possen. Denn unsichtbare Dinge, die blos Gegenstände des Geistes sind, können nur durch die Augen der Beweise erkannt werden; wer also diese nicht hat, sieht davon überhaupt nichts, und was sie von dem blossen Hören der Worte haben, berührt ihre Seele so wenig wie die Worte eines Papagei oder eines Automaten, welche ohne Sinn und Verstand gesprochen werden.[120])

Ehe ich indess weiter gehe, habe ich den Grund anzugeben, weshalb es im 1. Buch Mosis oft heisst, dass die Erzväter im Namen Jehova's gepredigt, da dies dem Obigen zu widersprechen scheint. Beachtet man indess das in Kap. 8 Gesagte, so ist die Erklärung leicht. Denn dort habe ich gezeigt, dass der Verfasser der Bücher Mosis die Dinge und Orte nicht genau mit dem Namen

bezeichnet habe, welche in der Zeit, von der gesprochen wird, galten, sondern mit den bekannteren Namen der eigenen Zeit des Verfassers. Gott wird deshalb im 1. Buch Mosis den Erzvätern mit dem Namen Jehova genannt, nicht weil er ihnen darunter bekannt war, sondern weil dieser Name bei den Juden am meisten verehrt wurde. Dies muss man annehmen, weil es in der erwähnten Stelle des 2. Buch Mosis heisst, dass Gott den Erzvätern unter diesem Namen nicht bekannt gewesen, und weil auch Exod. III. 13 Moses den Namen Gottes zu wissen verlangt. Wäre er schon damals bekannt gewesen, so hätte ihn gewiss auch Mosis gekannt. Hieraus ergiebt sich, was ich gesagt, dass die frommen Erzväter diesen Namen Gottes nicht gekannt haben, und dass die Kenntniss Gottes ein Geschenk, aber kein Gebot sei.

Es ist Zeit, dass ich nun zu dem zweiten Punkt übergehe und zeige, Gott verlange von den Menschen keine andere Erkenntniss seiner durch die Propheten als die Erkenntniss seiner Gerechtigkeit und Liebe, d. h. solcher Eigenschaften, welche die Menschen in ihrem Lebenswandel nachahmen können. Jeremias lehrt dies mit ausdrücklichen Worten, indem er XXII. 15, 16 über den König Josia sagt: „Dein Vater hat gegessen und getrunken und Gerechtigkeit geübt und gesprochen; da war ihm wohl; er schützte das Recht des Armen und Bedürftigen; das war ihm gut; denn (NB.) dies heisst mich erkennen, sagte Jehova.“ Ebenso deutlich sagt er IX. 24: „Nur darin suche Jeder seinen Ruhm, mich einzusehen und zu erkennen; dass ich Jehova die Liebe bin, das Gericht und die Gerechtigkeit übe auf Erden; denn das ist meine Freude, sagt Jehova.“ Es folgt dies ferner aus Exod. XXXIV. 6, 7, wo Gott dem Moses, der ihn zu sehen und zu kennen verlangt, keine anderen Eigenschaften offenbart, als die, welche die göttliche Gerechtigkeit und Liebe darlegen. Endlich muss ich hier jenen Ausspruch des Johannes, der später folgen wird, erwähnen, welchen, weil Niemand Gott gesehen, Gott nur durch die Liebe erklärt und schliesst, dass der in Wahrheit Gott habe und kenne, der die Liebe habe. So besassen Jeremias, Moses, Johannes die Erkenntniss Gottes, die Jedermann haben muss, nur in Wenigem und setzen sie mit mir nur darein,

dass Gott höchst gerecht und höchst barmherzig ist, oder das alleinige Muster eines wahren Lebens.

Dazu kommt, dass die Bibel keine ausdrückliche Definition Gottes giebt und ihm nur die erwähnten Eigenschaften zur Nachfolge beilegt und diese absichtlich preist; aus alledem ergiebt sich, dass die geistige Erkenntniss Gottes, welche seine Natur an sich betrachtet, wie sie die Menschen in ihrem Lebenswandel nicht nachahmen und als Beispiel nehmen können, zur Erreichung eines wahren Lebenswandels und zum Glauben an die offenbarte Religion nicht gehört; folglich können auch die Menschen darin, ohne ein Verbrechen zu begehen, in grossem Maasse irren. [121])

Hiernach kann es nicht auffallen, dass Gott sich den Einbildungen und vorgefassten Meinungen der Propheten anbequemt hat, und dass die Frommen verschiedenen Ansichten über Gott angehangen, wie ich im Kap. 2 an vielen Beispielen gezeigt habe. Endlich ist ebenso wenig auffallend, dass die heiligen Bücher überall so unpassend von Gott sprechen, ihm Hände, Füsse, Augen, Ohren, Verstand und Bewegung geben und selbst Gemüthsbewegungen, wie Eifersucht, Mitleid, und dass sie ihn als einen Richter schildern, der im Himmel wie auf einem königlichen Throne sitzt und Christus zu seiner Rechten hat. Sie sprechen da nach der Auffassung der Menge, welche die Schrift nicht gelehrt, sondern gehorsam machen will. Die gewöhnlichen Theologen wollen das, was das natürliche Licht als der göttlichen Natur unangemessen erkennen lässt, bildlich auslegen; was aber ihren Verstand übersteigt, wollen sie buchstäblich verstanden haben. Allein sollte Alles derart in der Bibel bildlich ausgelegt und aufgefasst werden, so wäre die Bibel nicht für das Volk und die unwissende Menge, sondern nur für die klügsten und grössten Philosophen geschrieben worden. Ja, wenn es gottlos wäre, das, was ich gesagt, von Gott fromm und einfältig zu glauben, so hätten die Propheten sich wegen der Schwäche des niederen Volkes vor solchen Ausdrücken höchlich in Acht nehmen und die Eigenschaften Gottes, wie sie Jedermann aufzufassen habe, vor Allem ausdrücklich und deutlich lehren müssen. [122]) Allein dies ist nirgends geschehen; deshalb können auch diese blossen Meinungen, ohne Rücksicht auf die Werke, nicht zur Fröm-

migkeit oder Gottlosigkeit gehören; vielmehr kann der Glaube des Menschen nur dann als fromm oder gottlos gelten, wenn er ihn entweder zu dem Gehorsam bewegt oder ihm die Erlaubniss zur Sünde und Aufruhr giebt. Wer also durch den Glauben der Wahrheit ungehorsam wird, der hat vielmehr einen gottlosen Glauben, und wer in seinem Glauben des Falschen doch gehorsam ist, der hat einen frommen Glauben; denn die wahre Erkenntniss Gottes ist, wie gesagt, kein Gebot, sondern eine Gabe Gottes; und Gott verlangt keine andere Erkenntniss von den Menschen, als die seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, welche Kenntniss nicht zur Wissenschaft, sondern zum Gehorsam nöthig ist.

Vierzehntes Kapitel.

Was der Glaube sei, und wer die Gläubigen seien. Die Grundlagen des Glaubens werden bestimmt und derselbe endlich von der Philosophie getrennt.

Bei einiger Aufmerksamkeit kann es Niemand entgehen, dass, um eine wahre Einsicht von dem Glauben zu erlangen, man vorerst wissen muss, dass die Bibel nicht blos dem Verstande der Propheten, sondern auch dem des unbeständigen und veränderlichen niederen jüdischen Volkes angepasst worden ist. Wer allen Inhalt der Bibel ohne Unterschied als eine allgemeine und unbedingt gültige Lehre über Gott erfasst und nicht genau unterscheidet, was der Fassungskraft der Menge angepasst worden, muss die Meinungen dieser Menge mit der göttlichen Lehre vermengen und die Erdichtungen und das Belieben der Menschen für göttliche Anweisung ausgeben und das Ansehen der Bibel missbrauchen. Wer weiss nicht, dass deshalb hauptsächlich die Sekten so entgegengesetzte Meinungen als Regeln des Glaubens lehren und mit vielen Beispielen aus der Bibel belegen? Deshalb ist es längst bei den

Niederländern zum Sprüchwort geworden ist: „*Geen ketter sonder letter.*“ [123]) Denn die heiligen Bücher sind nicht blos von Einem und für das Volk eines Zeitalters verfasst, sondern von mehreren in Alter und Bildung verschiedenen Männern, und wollte man deren Jahre zusammenrechnen, so käme man auf 2000 und mehr Jahre. Die Sektirer will ich aber deshalb nicht der Gottlosigkeit beschuldigen, nämlich dass sie die Worte der Schrift ihren Meinungen anpassen; denn sowie sie früher der Fassungskraft der Menge angepasst worden, so kann sie auch Jeder der seinigen anpassen, wenn er sieht, dass er damit Gott in Allem, was Gerechtigkeit und Liebe anlangt, mit bereitwilligerem Gemüthe gehorchen könne. Allein ich klage sie an, weil sie die gleiche Freiheit nicht Allen zugestehen wollen, und die, welche mit ihnen nicht stimmen, trotz ihrer Rechtlichkeit und Tugendübung als Feinde Gottes verfolgen; dagegen ihre Anhänger, wenn sie auch noch so schwach an Geist sind, doch als die Erwählten Gottes lieben. Es kann nichts Schlechteres und für den Staat Verderblicheres als dies erdacht werden. [124])

Um hiernach festzustellen, wie weit im Glauben die Freiheit der Ansicht für Jeden geht, und wen man trotz seiner abweichenden Meinung als einen Gläubigen anerkennen muss, ist der Glaube und dessen Grundlage zu bestimmen. Dies ist die Absicht dieses Kapitels, in dem zugleich der Glaube von der Philosophie gesondert werden soll, was ein Hauptzweck bei meinem ganzen Werke gewesen ist.

Damit dies ordentlich geschehe, werde ich das wesentliche Ziel der ganzen Bibel wiederholen, da es uns den wahren Maassstab für die Bestimmung des Glaubens verschaffen wird. Ich habe in dem vorgehenden Kapitel gesagt, die Absicht der Bibel gehe nur auf die Lehre des Gehorsams. Dies kann Niemand leugnen; denn wer sieht nicht, dass beide Testamente nur eine Lehre des Gehorsams sind, und dass sie nur wollen, dass der Mensch aus wahrem Gemüthe gehorche. Ich will das in dem vorgehenden Kapitel Gesagte nicht wiederholen; aber Moses wollte die Israeliten nicht durch Gründe überführen, sondern durch einen Vertrag, Eide und [illegible] verpflichten; das Volk sollte bei Strafe den [illegible]rchen, und durch Belehrungen ermahnte er, [illegible] Dies sind

Alles keine Mittel für die Wissenschaften, sondern nur für den Gehorsam. Die evangelische Lehre aber enthält nur den einfachen Glauben; man soll an Gott glauben, ihn verehren oder, was dasselbe ist, ihm gehorchen. Ich brauche deshalb für den Beweis dieses klaren Satzes die Stellen der Bibel, welche den Gehorsam empfehlen, und deren es mehrere in beiden Testamenten giebt, hier nicht anzuführen. Ferner sagt die Bibel an vielen Stellen auf das Deutlichste, was Jeder zu thun habe, um Gott zu gehorchen; das ganze Gesetz bestehe darin allein, dass man seinen Nächsten liebe; deshalb kann Niemand leugnen, dass Der, welcher in Folge Gottes Gebot seinen Nächsten wie sich selbst liebt, in Wahrheit gehorsam und nach dem Gesetz selig ist; wer dagegen ihn hasst oder vernachlässigt, ist ungehorsam und widerspenstig. Endlich erkennen Alle an, dass die Bibel nicht blos für die Klugen, sondern für alle Menschen jedes Alters und Geschlechts geschrieben und bekannt gemacht worden, und daraus folgt, dass man nach Anweisung der Bibel nur dies zu glauben brauche, was zur Befolgung dieses Gebotes durchaus nothwendig ist. Deshalb ist dieses Gebot der alleinige Maassstab des ganzen allgemeinen Glaubens, und daraus allein sind alle Glaubenssätze zu bestimmen, die Jeder anzunehmen schuldig ist. 1[illegible])

Wenn dies sonnenklar ist, und wenn aus dieser Grundlage allein oder aus der blossen Vernunft Alles richtig abgeleitet werden kann, so kann Jeder beurtheilen, wie es gekommen, dass so viel Uneinigkeit in der Kirche entstanden ist; ob sie aus anderen Ursachen als den am Anfang des 7. Kapitels bemerkten entstehen konnte. Diese Streitigkeiten nöthigen mich deshalb, die Art und Weise darzulegen, wie aus dieser gefundenen Grundlage die Sätze des Glaubens abzuleiten sind. Denn wenn ich dies nicht thäte und die Frage nicht nach bestimmten Regeln beantwortete, so könnte man mit Recht sagen, ich hätte bis hier nur wenig geleistet, da Jeder, was ihm beliebe, unter diesem Vorwand, es sei ein nothwendiges Mittel zum Gehorsam, einführen könne; namentlich wenn es sich um die göttlichen Eigenschaften handelt.

Um also die Sache ordnungsmässig zu erledigen, beginne ich mit der Definition des Glaubens, wie sie aus dieser gegebenen Grundlage sich ergiebt. Er besteht da-

nach nur darin, von Gott nur das zu wissen, ohne welches der Gehorsam gegen Gott wegfällt, sowie das, was mit Annahme dieses Gehorsams zugleich anzunehmen ist. Diese Definition ist so klar und folgt so offenbar aus dem eben Erwiesenen, dass sie keiner Erläuterung bedarf. Dagegen will ich mit Wenigem zeigen, was daraus folgt, also: 1) dass der Glaube nicht um seinetwillen, sondern nur um des Gehorsams willen heilsam ist, oder, wie Jacobus II. 17 sagt, dass der Glaube allein, ohne Werke, todt sei, worüber dieses ganze genannte Kapitel des Apostels einzusehen ist;[126]) 2) folgt, dass der wahrhaft Gehorsame auch den wahren und heilbringenden Glauben hat. Denn ich habe gezeigt, dass aus der Setzung des Gehorsams nothwendig der Glaube folgt. Auch dies sagt ausdrücklich derselbe Apostel II. 18: „Zeige mir Deinen Glauben ohne Werke, und ich werde Dir aus meinen Werken meinen Glauben zeigen;" und Johannes, 1. Brief IV. 7, 8: „Wer (seinen Nächsten) liebt, ist aus Gott geboren; wer ihn nicht liebt, der kennt Gott nicht; denn Gott ist die Liebe." Daraus folgt wieder, dass man Niemand für gläubig halten kann oder ungläubig, als nach seinen Werken; sind seine Werke gut, so ist er ein Gläubiger, wenn er auch in den Sätzen von den anderen Gläubigen abweicht; und sind jene schlecht, so ist er ein Ungläubiger, wenn er auch in den Worten übereinstimmt; denn mit dem Gehorsam wird auch der Glaube gesetzt, und ein Glaube ohne Werke ist todt. Dies lehrt auch derselbe Johannes in demselben Kap. 3, wo er sagt: „Daraus erkennen wir, dass wir in ihm sind und er in uns, dass er uns von seinem Geiste gegeben hat," d. h. die Liebe. Denn vorher hatte er gesagt, Gott sei die Liebe, und daraus schliesst er, nach damals angenommenen Grundsätzen, dass der in Wahrheit den Geist Gottes habe, der die Liebe habe. Ja, da Niemand Gott gesehen, so folgert er, dass man Gott nur wahrnehme oder bemerke durch die Liebe gegen den Nächsten, und dass daher Niemand eine andere Eigenschaft Gottes erkennen könne als diese Liebe, soweit man an ihr Theil habe. Wenn diese Gründe nicht unwiderleglich sind, so zeigen sie doch deutlich die Meinung des Johannes; und noch viel deutlicher sagt er dies II. 3, 4 dieses Briefes mit den Worten: „Und daraus wissen wir, dass wir ihn kennen, wenn wir seine Gebote

befolgen. Wer da sagt, ich kann ihn und seine Gebote nicht befolgen, ist ein Lügner, und es ist keine Wahrheit in ihm.“ Und daraus folgt wieder, dass Jene wahre Antichristen sind, welche die rechtlichen und die Gerechtigkeit liebenden Menschen verfolgen, weil sie von ihnen abweichen und mit ihnen nicht dieselben Glaubenssätze vertheidigen. Denn welcher die Gerechtigkeit und Liebe liebt, diese sind, wie wir wissen, dadurch allein Gläubige, und wer die Gläubigen verfolgt, ist ein Antichrist.

Es folgt endlich, dass der Glaube nicht sowohl wahre als fromme Regeln erfordert, d. h. solche, welche die Seele zu dem Gehorsam bewegen; wenn auch darunter viele sind, welche nicht einen Schatten von Wahrheit haben, sobald nur Der, welcher sie glaubt, dies nicht weiss. Denn sonst wäre er widerspenstig. Denn wie wäre es möglich, dass Jemand, der die Gerechtigkeit zu lieben und Gott zu gehorchen strebt, das als göttlich anbetet, von dem er weiss, dass es der göttlichen Natur nicht zukommt. Wohl aber können die Menschen in der Einfalt ihres Herzens *irren*; die Schrift verdammt nicht die Unwissenheit, sondern nur den Ungehorsam, wie ich gezeigt habe; ja, dies folgt schon aus der blossen Definition des Glaubens, dessen ganzer Inhalt aus der dargelegten allgemeinen Grundlage und *nur* aus dem Zwecke der Schrift allein entlehnt werden darf, wenn man nicht sein eigenes Belieben einmengen will. Die Schrift verlangt nicht ausdrücklich wahre, wohl aber solche Glaubenssätze, die zum Gehorsam nöthig sind, und die also die Seele in der Liebe des Nächsten befestigen, weshalb allein jede, wie Johannes spricht, in Gott, und Gott in Jedem ist.

Wenn sonach der Glaube eines Jeden nur nach seinem Gehorsam oder Ungehorsam und nicht nach der Wahrheit oder Unwahrheit für fromm oder gottlos gehalten werden kann, und Jedermann weiss, wie verschieden der Geist der Menschen ist, und nicht Alle in Allem übereinkommen können, sondern verschiedene Meinungen die Menschen bewegen, und dieselben den Einen zur Andacht, den Anderen zum Lachen und Verachten bringen, so folgt, dass zu dem allgemeinen oder katholischen Glauben keine Lehrsätze gehören, über welche rechtliche Menschen uneinig sein können. Denn wo dies der Fall, kann der Lehrsatz für den Einen fromm, für den Anderen gottlos sein, da

Alles nur nach den Werken sich entscheidet. Zu dem allgemeinen Glauben gehört daher nur, was der Gehorsam gegen Gott unbedingt fordert, und ohne dessen Kenntniss der Gehorsam unbedingt unmöglich ist; über die Religion aber kann Jeder denken, wie es Jedem am besten scheint, um sich in der Liebe zur Gerechtigkeit zu stärken, da Jeder sich am besten selbst kennen muss.'[127]) Bei dieser Auffassung bleibt nach meiner Ansicht kein Raum für Streitigkeiten in der Kirche, und ich fürchte mich nicht, die Lehrsätze des allgemeinen Glaubens oder die Grundlagen des Zweckes der ganzen Bibel aufzuzählen, da sie, wie aus dem in diesen beiden Kapiteln Gesagten erhellt, nur dahin zielen, dass es ein höchstes Wesen giebt, was die Gerechtigkeit und Liebe liebt, und dem Alle gehorchen, müssen, wenn sie selig werden wollen, und das sie durch die Uebung der Gerechtigkeit und Liebe gegen den Nächsten verehren müssen. Daraus kann alles Weitere abgeleitet werden, was sich auf Folgendes beschränkt.[128]) 1) Gott, d. h. ein höchstes Wesen, was höchst gerecht und barmherzig oder das Muster des wahren Lebens ist, besteht; wer dies nicht weiss oder nicht glaubt, kann ihm nicht gehorchen und ihn nicht als seinen Richter kennen. 2) Gott ist nur Einer. Auch dies gehört unbedingt zur höchsten Andacht, Verehrung und Liebe gegen Gott, wie Niemand bezweifeln kann. Denn die Andacht, die Bewunderung und Liebe entspringt nur daraus, dass Einer alle Anderen übertrifft. 3) Gott ist überall gegenwärtig, und Alles ist ihm bekannt. Wenn etwas ihm verborgen bleiben, oder er nicht Alles sehen könnte, so müsste man über die gleiche Austheilung seiner Gerechtigkeit, mit der er Alles leitet, zweifeln oder sie nicht kennen. 4) Gott hat auf Alles das höchste Recht und Eigenthum, und er thut nichts aus Zwang einer Verbindlichkeit, sondern nach seinem unbedingten Rathschluss und aus seiner besonderen Gnade. Alle müssen ihm unbedingt gehorchen, er selbst aber Niemandem. 5) Die Verehrung Gottes und der Gehorsam gegen ihn besteht nur in der Gerechtigkeit und Liebe des Nächsten. 6) Alle, die in solchem Lebenswandel Gott gehorsam sind, sind selig, und die Anderen, welche unter der Herrschaft der Begierden leben, sind verloren. Wenn die Menschen dies nicht fest glau[illegible] so wäre kein Grund, weshalb sie Gott mehr als [illegible]

Lüsten folgen sollten. 7) Endlich verzeiht Gott dem Reuigen seine Sünden. Denn es ist Niemand ohne Sünde; ohnedem müsste also Jeder an seinem Heile verzweifeln, und es wäre kein Grund, Gott für barmherzig zu halten. Wer dagegen fest glaubt, dass Gott in seiner Barmherzigkeit und Gnade, mit der er Alles leitet, den Menschen ihre Sünden vergiebt, wird dadurch in seiner Liebe zu Gott mehr gehoben; er kennt in Wahrheit Christus im Geiste, und in ihm ist Christus. Dieses Alles muss Jedermann wissen, dessen Kenntniss ist unentbehrlich, damit die Menschen ohne Ausnahme nach der oben erklärten Anweisung des Gesetzes Gott gehorchen können; denn fällt dieses hinweg, so hört auch der Gehorsam auf. Was übrigens Gott oder jenes Muster des wahren Lebens sei, ob ein Feuer oder Geist oder Licht oder Gedanke u. s. w., dies thut nichts zum Glauben; ebenso wenig weshalb er das Muster des wahren Lebens sei; ob deshalb, weil er einen gerechten und barmherzigen Sinn hat, oder weil alle Dinge durch ihn sind und wirken, und folglich auch wir durch ihn einsehen und dadurch das wahre Gerechte und Gute erkennen. Dies Alles mag Jeder, wie er will, festsetzen. Deshalb gehört es auch nicht zu dem Glauben, dass Jemand annehme, Gott sei vermöge seines Wesens oder seiner Macht überall, dass er die Welt aus Freiheit oder Nothwendigkeit leite, dass er die Gesetze wie ein Fürst vorschreibt oder als ewige Wahrheiten lehrt, dass der Mensch aus Freiheit des Willens oder aus der Nothwendigkeit des göttlichen Rathschlusses Gott gehorcht, und dass die Belohnung der Guten und die Strafe der Bösen eine natürliche oder übernatürliche ist. Dies und Aehnliches thut zu dem Glauben nichts, wie es auch der Einzelne auffasst, sofern er nur nichts zu dem Ende daraus folgert, was ihm eine grössere Freiheit zu sündigen gewährt oder zu geringerem Gehorsam gegen Gott verpflichtet. Vielmehr kann er, wie gesagt, diese Glaubenslehre seiner Fassungskraft anpassen und sie so auslegen, dass er sie leichter ohne Zögern und mit voller Beistimmung annehmen und somit Gott aus voller Ueberzeugung gehorchen kann. Denn ich habe schon früher bemerkt, dass ehedem der Glaube nach dem Verstande und der Fassungskraft der Propheten und des gemeinen Volkes jener Zeit offenbart und niedergeschrieben worden ist;

deshalb ist auch Jeder jetzt schuldig, den Glauben seinem Verstande anzupassen, damit er ihn ohne Widerstreben seines Verstandes und ohne Zögern erfassen kann. Denn ich habe gezeigt, dass der Glaube nicht sowohl Wahrheit als Frömmigkeit verlangt, und dass er nur nach Verhältniss des Gehorsams fromm und heilsam ist, und dass daher man nur durch Gehorsam gläubig sein kann. Deshalb hat der, welcher die besten Gründe hat, nicht nothwendig auch den besten Glauben, sondern der, welche die Werke der Gerechtigkeit und Liebe verrichtet. Wie heilsam diese Lehre, wie nothwendig sie für den Staat ist, wenn die Menschen in Erfurcht und Frieden leben wollen, wie viele Ursachen zu Unruhen und Verbrechen sie beseitigt, das überlasse ich Jedermanns Urtheil zu entscheiden.

Ehe ich weiter gehe, möchte ich noch auf die Einwendungen im ersten Kapitel antworten, als es sich um Gott handelte, der von dem Berge Sinai zu den Israeliten spricht. Dies kann aus dem hier Dargelegten nun leicht geschehen; denn wenn auch jene Stimme, welche die Israeliten hörten, ihnen keine philosophische oder mathematische Gewissheit von dem Dasein Gottes geben konnte, so genügte sie doch, um sie zur Bewunderung Gottes, wie sie ihn bisher gekannt, hinzureissen und zu dem Gehorsam anzutreiben; dies war der Zweck dieses Schauspiels. Gott wollte den Israeliten nicht die unbeschränkten Eigenschaften seines Wesens lehren; davon hat er damals nichts offenbart, sondern er wollte ihren widerspenstigen Sinn brechen und sie zum Gehorsam bringen. Deshalb hat er sie nicht mit Gründen, sondern mit dem Schmettern der Trompeten mit Donner und Blitz angegriffen (Exod. XX. 20).

Ich habe endlich noch zu zeigen, dass zwischen dem Glauben oder der Theologie und der Philosophie keine Gemeinschaft und keine Verwandtschaft besteht. Niemand kann dies leugnen, der das Ziel und die Grundlagen dieser beiden Vermögen kennt, die himmelweit von einander verschieden sind. Das Ziel der Philosophie ist nur die Wahrheit; das des Glaubens aber, wie ich hinlänglich gezeigt, nur der Gehorsam und die Frömmigkeit. Die Grundlage der Philosophie sind die gemeinsamen Begriffe, und ihr Inhalt muss aus der Natur selbst entlehnt werden; die

des Glaubens sind die Berichte und die Sprache, welche, wie ich im Kap. 7 gezeigt, nur aus der Schrift und Offenbarung zu entnehmen sind.[129]) Der Glaube lässt deshalb Jedem die volle Freiheit im Philosophiren. Jeder mag ohne Unrecht über Alles denken, wie er will; nur Die werden als Ketzer und Abtrünnige verdammt, welche Ansichten lehren, die zu Ungehorsam, Hass, Streit und Zorn führen; und nur Die gelten als Gläubige, welche zur Gerechtigkeit und Liebe nach den Kräften ihrer Vernunft ermahnen. Da dieses hier Dargelegte das Wichtigste ist, was ich bei dieser Abhandlung beabsichtige, so bitte ich, ehe ich weiter gehe, den Leser auf das Dringendste, diese beiden Kapitel besonders aufmerksam zu lesen und wiederholt zu erwägen. Er möge überzeugt sein, dass ich damit keine Neuerung habe einführen wollen, sondern es soll nur das Verschlechterte verbessert werden, damit es einst als tadellos geschaut werden kann.

Funfzehntes Kapitel.

Die Theologie ist nicht die Magd der Vernunft, und die Vernunft nicht die der Theologie. Es wird auch gezeigt, weshalb wir von der Autorität der heiligen Schrift überzeugt sind.

Wer die Philosophie nicht von der Theologie zu trennen vermag, streitet, ob die Schrift der Vernunft, oder umgekehrt die Vernunft der Schrift untergeordnet sein solle; d. h. ob der Sinn der Schrift der Vernunft, oder ob die Vernunft der Schrift anbequemt werden müsse. Letzteres wollen die Skeptiker, welche die Gewissheit der Vernunft leugnen; Ersteres die Dogmatiker. Beide irren in hohem Maasse, wie aus dem Bisherigen erhellt; denn in beiden Fällen muss entweder die Vernunft oder die Bibel verderbt werden. Denn ich habe gezeigt, dass die Bibel keine philosophischen Dinge, sondern nur Frömmig-

keit lehrt, und dass Alles, was in ihr enthalten ist, dem Verstande und den vorgefassten Meinungen der Menge angepasst ist. Will man sie daher der Philosophie anpassen, so muss man den Propheten Vieles andichten, an das sie nicht im Traume gedacht haben, und man wird ihre Meinung falsch verstehen. Macht man aber die Vernunft und Philosophie zur Dienerin der Theologie, so muss man die Vorurtheile des niederen Volkes aus alten Zeiten wie göttliche Dinge behandeln und damit seinen Geist anfüllen und verdunkeln. So werden beide Theile Unsinn reden, der eine mit Vernunft, der andere ohne solche.[180])

Der Erste unter den Pharisäern,[181]) welcher annahm, dass die Schrift der Vernunft anbequemt worden, war Maimonides (dessen Ansicht ich in Kap. 7 vorgetragen und mit vielen Gründen widerlegt habe). Obgleich dieser Schriftsteller grosses Ansehen bei ihnen hatte, so wich doch der grössere Theil in diesem Punkte von ihm ab und wendete sich mit Hand und Fuss zur Ansicht eines gewissen R. Jehuda Alpakhar, welcher in der Absicht, den Irrthum des Maimonides zu vermeiden, in den entgegengesetzten gerieth; denn er sagt,*) dass die Vernunft der Schrift dienen und ihr sich ganz unterwerfen müsse. Er gestattete deshalb keine gleichnissweise Auslegung der Bibel, wenn der Wortsinn der Vernunft widersprach, sondern nur, wenn er der Bibel selbst, d. h. ihren deutlichen Lehrsätzen widersprach. Demgemäss stellt er als allgemeine Regel auf, dass Alles, was die Schrift als Glaubenssatz lehrt und bestimmt behauptet, auf ihr blosses Ansehen als wahr anerkannt werden müsse; kein anderer Glaubenssatz sei in der Bibel enthalten, der jenem geradezu widerspreche; vielmehr geschehe dies nur mittelbar, weil die Redeweise der Schrift oft etwas vorauszusetzen scheine, was dem von ihr ausdrücklich Gelehrten widerspricht; nur deshalb sei die gleichnissweise Auslegung solcher Stellen zulässig.

So sagt z. B. die Schrift deutlich, Gott sei Einer (Deut. VI. 4), und nirgends giebt es eine Stelle in ihr, die geradezu behauptet, es gebe mehrere Götter; wohl

*) Ich entsinne mich, dies in einem Briefe gegen Maimonides gelesen zu haben, der sich unter denen befindet, die dem Maimonides zugeschrieben worden. A. v. Spin.

aber sind mehrere, wo Gott von sich und wo die Propheten von Gott in der Mehrzahl sprechen, was nur eine Redeweise sei, aber nicht sagen wolle, dass es mehrere Götter gebe; deshalb seien solche Stellen gleichnissweise zu erklären, und zwar nicht, weil es der Vernunft widerspricht, dass es mehrere Götter gebe, sondern weil die Schrift geradezu ausspricht, es gebe nur einen Gott. — So spricht (nach seiner Meinung) die Schrift Deut. IV. 15 geradezu aus, dass Gott unkörperlich sei. Deshalb müssen wir auf das Ansehen blos dieser Stelle und nicht der Vernunft glauben, dass Gott keinen Körper habe, und deshalb blos auf Grund der Schrift alle anderen Stellen gleichnissweise erklären, welche Gott Hände, Füsse u. s. w. zutheilen; da es eine blosse Redeweise sei, Gott als körperlich anzunehmen.

Dies ist die Meinung dieses Mannes. Ich lobe ihn, soweit er die Bibel durch die Bibel erklären will; aber ich staune, dass ein vernünftiger Mann die Bibel zu zerstören sucht. Es ist richtig, dass man die Bibel aus der Bibel erklären solle, so lange es sich blos um den Sinn der Rede und die Meinung der Propheten handelt; aber wenn dieser ihr wahrer Sinn ermittelt ist, braucht man nothwendig Urtheil und Vernunft, wenn man ihnen beistimmen soll. Soll die Vernunft, obgleich sie der Bibel entgegentritt, sich doch ganz unterwerfen, so frage ich, soll dies mit oder ohne Vernunft, gleich Blinden, geschehen? Geschieht dies, so handeln wir thöricht und ohne Vernunft; geschieht jenes, so nehmen wir die Bibel blos auf Geheiss der Vernunft an und würden es nicht thun, wenn sie ihr widerspräche. Ich frage nun: wer kann mit seiner Seele etwas annehmen, was der Vernunft widerspricht? Was ist das Verneinen in der Seele Anderes, als dass die Vernunft widerspricht? [132]) Ich staune fürwahr, dass man die Vernunft, das höchste Geschenk und das göttliche Licht, den todten Buchstaben unterwerfen will, die durch die Bosheit der Menschen verfälscht werden konnten, und dass es nicht als ein Verbrechen gilt, wenn man gegen den Geist, die wahre Handschrift des Wortes Gottes, unwürdig spricht, ihn für verderbt, blind und verloren erklärt, aber es für das grösste Verbrechen hält, über den Buchstaben und das Götzenbild des Wortes Gottes anderer Meinung zu sein. Man hält es für fromm,

wenn man der Vernunft und dem eigenen Urtheile nicht vertraut; aber für gottlos, an der Zuverlässigkeit Derer zu zweifeln, welche uns die heiligen Schriften überliefert haben. Dies ist reine Thorheit, keine Frömmigkeit. Aber ich frage: was macht sie besorgt? Was fürchten sie? Kann die Religion und der Glaube nur vertheidigt werden, wenn man absichtlich Alles vergisst und der Vernunft den Abschied giebt? Wer so denkt, der fürchtet die Bibel mehr, als dass er an sie glaubt, und es ist durchaus nicht der Fall, dass die Religion und Frömmigkeit die Vernunft, oder diese jene zu ihrer Magd machen will, und dass beide ihre Herrschaft nicht in vollem Frieden führen könnten, wie ich gleich darlegen werde.

Vor Allem will ich erst die Regel dieses Rabbiners prüfen. Er will, wie gesagt, dass wir Alles, was die Schrift behauptet oder bestreitet, als die Wahrheit annehmen oder als die Unwahrheit verwerfen sollen, und dass die Schrift nie mit ausdrücklichen Worten etwas behauptet oder bestreitet, was mit ihren Behauptungen und Bestreitungen an anderen Stellen in Widerspruch stehe. Die Kühnheit beider Behauptungen muss Jeder bemerken. Ich lasse bei Seite, was er nicht bedacht hat, dass die Schrift aus verschiedenen Büchern besteht, welche zu verschiedenen Zeiten, für verschiedene Menschen und von verschiedenen Verfassern geschrieben worden, und dass er seine Ansicht auf eigene Hand behauptet, ohne dass die Vernunft oder Schrift dergleichen sagt; aber er hätte zeigen sollen, dass alle Stellen, welche nur mittelbar anderen widerstreiten, ohne der Sprache und der Stelle Gewalt anzuthun, gleichnissweise erklärt werden können; ferner, dass die Bibel unverderbt in unsere Hände gelangt ist.

Ich will jedoch die Sache ordnungsmässig untersuchen, und da frage ich in Betreff des ersten Punktes, ob man auch da, wo die Vernunft sich entgegenstellt, das, was die Schrift sagt oder verneint, als wahr annehmen und als falsch verwerfen solle. Wenn er wenigstens zusetzte, dass die Schrift nichts enthält, was der Vernunft widerstreitet! Allein ich bleibe dabei, dass sie ausdrücklich behauptet und lehrt, Gott sei eifersüchtig (so in den zehn Geboten, und Exod. IV. 14, und Deut. IV. 24 und anderen Stellen). Dies widerstreitet aber der Vernunft; also muss

es doch für wahr gehalten werden; ja, wenn an anderen Stellen der Schrift Gott für nicht eifersüchtig erklärt wird, so müssen diese gleichnissweise so erklärt werden, dass sie dies nicht sagen wollen. So sagt die Schrift ferner, Gott sei auf den Berg Sinai herabgestiegen (Exod. XIX. v. 20 u. f.), und schreibt ihm auch andere Bewegungen zu, und sie lehrt nirgends ausdrücklich, dass Gott sich nicht bewege; folglich müssten auch dies Alle als wahr annehmen; und wenn Salomo sagt, Gott werde von keinem Orte umfasst (1. Könige VIII. 27), so muss da, wo dies nicht ausdrücklich erklärt, sondern nur daraus folgt, dass Gott sich nicht bewege, die Stelle so erklärt werden, dass sie der Ortsbewegung Gottes keinen Abbruch thue. Ebenso müssten die Himmel für Gottes Wohnung und Thron gehalten werden, weil die Schrift dies ausdrücklich sagt. In dieser Weise müsste man nach der Meinung dieses Schriftstellers noch Vieles für wahr annehmen, was nur nach den Auffassungen der Propheten und der Menge gesagt ist, und was nur aus der Vernunft und Philosophie, nicht aber aus der Schrift sich als falsch ergiebt.

Ferner ist es unrichtig, wenn er behauptet, dass eine Stelle der anderen nur mittelbar, aber nie geradezu widerspreche. Denn Moses sagt geradezu, Gott sei ein Feuer (Deut. IV. 12), und wenn Maimonides entgegnet, dass damit nicht geradezu, sondern nur mittelbar geleugnet werde, dass Gott ein Feuer sei, und man deshalb die Stelle so auslegen müsse, dass sie dies nicht bestreite, nun wohl, so will ich zugeben, Gott sei ein Feuer; oder vielmehr, um nicht mit ihm irre zu reden, will ich dies fallen lassen und ein anderes Beispiel wählen. Samuel bestreitet nämlich geradezu, dass Gott seinen Ausspruch bereue (1. Sam. XV. 29), und Jeremias behauptet dagegen, es reue Gott des Guten und Uebeln, was er beschlossen gehabt (Jerem. XVIII. 8 10). Wie nun? stehen auch diese Stellen sich nicht geradezu entgegen? welche von beiden soll also gleichnissweise ausgelegt werden? Jede dieser Stellen lautet allgemein und widerspricht der anderen; was die eine geradezu behauptet, das leugnet die andere geradezu. Jener Rabbiner muss also selbst nach seiner eigenen Regel dasselbe zugleich als wahr annehmen und als falsch verwerfen. — Was macht es ferner für einen Unterschied, ob eine Stelle geradezu oder nur mittel-

bar einer anderen widerstreitet, wenn diese Folge klar ist, und die Umstände und Natur dieser Stelle die gleichnissweise Auslegung nicht gestatten? Solche finden sich viele in der Bibel; man sehe das zweite Kapitel, wo ich gezeigt habe, dass die Propheten verschiedene und widersprechende Meinungen gehabt haben; insbesondere auch alle jene Widersprüche in den Erzählungen, welche ich in Kap. 9 und 10 aufgezeigt habe. Ich brauche dies nicht Alles aufzuzählen; das Gesagte genügt, um den Widersinn, der aus dieser Meinung und Regel folgt, ihre Unwahrheit und die Uebereilung des Verfassers darzulegen.

Deshalb werfe ich beide Aussprüche des Maimonides[133]) bei Seite, und es bleibt dabei, dass weder die Theologie der Vernunft, noch diese jener zu dienen braucht, sondern jede ihre eigene Herrschaft behält. Die Vernunft ist nämlich, wie gesagt, das Reich der Wahrheit und Weisheit, die Theologie das der Frömmigkeit und des Gehorsams; denn die Macht der Vernunft geht nicht so weit, dass sie bestimmen könnte, die Menschen könnten durch den Gehorsam allein ohne Erkenntniss der Dinge selig sein. Die Theologie sagt aber nur dies und verlangt nur Gehorsam, und sie will und vermag nichts gegen die Vernunft. Denn sie bestimmt, wie in dem vorgehenden Kapitel gezeigt worden, die Glaubenssätze nur so weit, wie es zu dem Gehorsam genügt; dagegen überlässt sie der Vernunft, welche in Wahrheit das Licht der Seele ist, und ohne die sie nur Träume und Erdichtungen sieht, zu bestimmen, wie sie im strengen Sinn der Wahrheit zu verstehen sind. Unter Theologie verstehe ich hier die Offenbarung, soweit sie das Ziel anzeigt, was die Bibel im Sinne hat (nämlich die Art und Weise des Gehorsams oder die Sätze des wahren Glaubens und wahrer Frömmigkeit). Dies ist das, was eigentlich Gottes Wort genannt wird, und was nicht in einer bestimmten Zahl von Büchern besteht. (Man sehe Kap. 12.) Wird die Theologie in diesem Sinne genommen, so stimmen ihre Anweisungen oder Lebensregeln mit der Vernunft, und ihre Absicht und ihr Ziel widerstreitet ihr nirgends, und deshalb ist sie für Alle gültig.[134])

Was nun die ganze Schrift im Allgemeinen anlangt, so habe ich schon Kap. 7 gezeigt, dass ihr Sinn nur aus

ihr selbst zu bestimmen ist, und nicht aus der allgemeinen Naturgeschichte, die blos die Grundlage der Philosophie ist; auch darf es uns nicht bedenklich machen, wenn ihr so ermittelter Sinn hierin der Vernunft sich widersprechend zeigt. Denn Alles, was derart die Bibel enthält, und was die Menschen ohne Schaden an der Liebe nicht zu wissen brauchen, das berührt nicht die Theologie oder das Wort Gottes, und deshalb kann Jeder ohne Unrecht davon halten, was er will. Ich folgere daher unbedingt, dass die Schrift weder der Vernunft, noch diese jener anzupassen ist.

Allein wenn man mit der blossen Vernunft nicht beweisen kann, ob die Grundlage der Theologie, wonach die Menschen durch den blossen Gehorsam gerettet werden, wahr oder falsch sei, könnte man da uns nicht vorwerfen, weshalb wir es glauben? und dass, wenn wir dies ohne Vernunft wie Blinde annehmen, wir thöricht und unverständig handeln? Und dass, wenn wir umgekehrt behaupteten, diese Grundlage lasse sich durch die Vernunft beweisen, sei da nicht die Theologie ein Theil der Philosophie und nicht von ihr zu trennen?

Darauf antworte ich, dass ich unbedingt anerkenne, dieser fundamentale Lehrsatz der Theologie könne durch das natürliche Licht nicht untersucht werden, und dass Niemand ihn zu beweisen vermocht habe, und dass deshalb die Offenbarung nöthig gewesen sei. [135]) Allein trotzdem kann man seinen Verstand brauchen, um die offenbarte Lehre mit wenigstens moralischer Gewissheit anzunehmen. Ich sage, mit moralischer Gewissheit; nicht weil ich meine, dass man darüber sicherer werden könne als die Propheten, denen sie zuerst offenbart wurde, und deren Gewissheit doch nur eine moralische war, wie ich in Kap. 2 dieser Schrift gezeigt habe. Deshalb irren Die gänzlich, welche das Ansehen der Schrift durch mathematische Beweise darzulegen versuchen. Denn das Ansehen der Schrift hängt von dem Ansehen der Propheten ab; deshalb kann jenes mit keinen stärkeren Gründen bewiesen werden, als mit denen, welche die Propheten ehedem für die Ueberzeugung ihres Volkes benutzten; ja, unsere Gewissheit hierin kann auf keiner anderen Grundlage errichtet werden, als die, worauf die Propheten ihr Ansehen und ihre Gewissheit stützten. Denn die ganze

Gewissheit der Propheten beruht auf dreierlei, wie ich gezeigt habe; 1) auf der deutlichen und lebendigen Einbildung; 2) auf Zeichen, und 3) und hauptsächlich auf einem dem Billigen und Guten zugewendeten Gemüthe. Die Propheten stützten sich nie auf andere Gründe, und deshalb können sie weder dem Volke, zu dem sie einst in lebendiger Rede sprachen, noch uns, zu denen sie schriftlich sprechen, ihr Ansehen aus anderen Gründen darlegen. Das Erste anlangend, dass sie die Dinge sich lebhaft vorstellten, so konnte dies nur den Propheten selbst bekannt sein; deshalb muss und soll unsere ganze Gewissheit der Offenbarung auf die beiden anderen, das Zeichen und die Lehre, sich stützen. Dies sagt auch Moses ausdrücklich. Im 2. Buche XXVIII. heisst er dem Volke, dem Propheten zu gehorchen, der im Namen Gottes ein wahres Zeichen gegeben habe; sei dieses aber fälschlich geschehen, so solle es ihn, auch wenn er im Namen Gottes geweissagt, doch des Todes schuldig erklären, wie Den, der das Volk von der wahren Religion abzubringen versuche, wenn er auch sein Ansehn durch Zeichen und Wunder beglaubigt habe; man sehe hierüber Deut. XIII. Daraus ergiebt sich, dass der wahre Prophet von dem falschen nur an der Lehre und dem Wunder zugleich erkannt werden kann. Denn einen solchen erklärt Moses für einen wahren und befiehlt, ihm ohne alle Furcht vor Betrug zu glauben; und er sagt, dass diejenigen Falsche und des Todes Schuldige wären, welche fälschlich, wenn auch im Namen Gottes, etwas verkündet hätten, oder die falsche Götter gelehrt hätten, wenn sie auch wirklich Wunder verrichtet. Deshalb brauchen auch wir nur aus diesem Grunde der Schrift, d. h. den Propheten zu glauben; nämlich wegen ihrer durch Zeichen bekräftigten Lehre.[136]) Nur weil wir sehen, dass die Propheten die Liebe und Gerechtigkeit über Alles empfehlen und nur dies bezwecken, schliessen wir, dass sie nicht in blosser Absicht, sondern im wahren Geiste gelehrt haben, dass die Menschen durch Gehorsam und Glauben selig werden, und weil sie dies noch durch Zeichen bekräftigt haben, sind wir überzeugt, dass sie dies nicht leichtsinnig gesagt, noch dass sie bei ihren Weissagungen irrsinnig geredet haben. Wir werden darin noch mehr bestärkt, wenn wir bemerken, dass sie nichts als sittlich gelehrt, was nicht

mit der Vernunft völlig übereinstimmt; denn es ist kein Ungefähr, dass das Wort Gottes in den Propheten mit dem Wort Gottes, was in uns spricht, ganz übereinstimmt.[137]) Dies können wir ebenso sicher aus der Bibel, wie ehedem die Juden aus der lebendigen Rede der Propheten, abnehmen; denn ich habe oben in Kap. 12 gezeigt, dass die Schrift in Bezug auf die Lehre und das Wichtigste der Ereignisse unverderbt in unsere Hände gekommen ist. Deshalb nehmen wir diese Grundlage der ganzen Theologie und Bibel, wenn sie auch nicht mathematisch bewiesen werden kann, doch mit gesundem Urtheile an. Denn es ist Thorheit, wenn man das nicht annehmen will, was durch die Zeugnisse so vieler Propheten befestigt ist, und was Denen, die an Verstand nicht hervorragen, einen grossen Trost gewährt, was für den Staat von nicht geringem Nutzen ist, und was man ohne alle Gefahr und Schaden glauben kann, und zwar, wenn man dies blos deshalb nicht will, weil es nicht mathematisch bewiesen werden kann; als wenn wir zur weisen Einrichtung unseres Lebens nur das als wahr zulassen dürften, was durch keinen Grund in Zweifel gezogen werden kann; oder als wenn die meisten unserer Handlungen nicht sehr unsicher und voll des Zufalls wären!

Ich erkenne zwar an, dass, wenn man meint, Theologie und Philosophie widersprächen einander, und deshalb störe eine die andere in ihrem Reiche, und man müsse diese oder jene verabschieden, man dann mit Recht einen sicheren Grund für die Theologie zu legen und sie mathematisch zu beweisen suchen muss; denn nur ein Wahnsinniger und Verzweifelnder könnte die Vernunft leichthin verabscheuen, Künste und Wissenschaft verachten und die Gewissheit und Vernunft bestreiten. Aber ich kann einstweilen es nicht völlig entschuldigen, wenn man die Vernunft zu Hülfe rufen will, nur um sie zu verstossen und mit festen Gründen sie unzuverlässig zu machen. Ja, indem man durch mathematische Beweise die Wahrheit und das Ansehn der Theologie darzulegen sich bemüht und der Vernunft und dem natürlichen Licht Beides zu nehmen, zieht man vielmehr die Theologie unter die Herrschaft der Vernunft und nimmt offen an, dass das Ansehn der Theologie ohne Glanz sei, wenn das natürliche Licht der Vernunft sie nicht erleuchte. Wenn man dagegen sich

rühmt, nur dem inneren Zeugniss des heiligen Geistes zu vertrauen und die Hülfe der Vernunft nur herbeinimmt, um die Ungläubigen zu überzeugen, aber ohne ihren Aussprüchen Glauben zu schenken, so ist leicht zu zeigen, dass dies nur aus Leidenschaft oder aus eitler Ruhmsucht behauptet wird. Denn aus dem vorgehenden Kapitel ergiebt sich klar, dass der heilige Geist nur über gute Werke Zeugniss ablegt; deshalb nennt Paulus in seinem Briefe an die Galater v. 22 sie die Frucht des heiligen Geistes, und dieser selbst ist in Wahrheit nichts als die Seelenruhe, welche aus guten Handlungen hervorgeht. Dagegen giebt der Geist kein Zeugniss über die Wahrheit und Gewissheit dessen, was nur der Spekulation angehört, neben der Vernunft, welcher allein, wie gezeigt, das Reich der Wahrheit gebührt. Wenn man also behauptet, ausser diesem Geist einen anderen zu haben, der der Wahrheit versichere, so rühmt man sich dessen fälschlich und spricht nur so aus Vorurtheil der Leidenschaft, oder man flüchtet aus grosser Furcht zu dem Heiligen, damit man nicht von der Philosophie erfasst und öffentlich dem Gelächter preisgegeben werde. Aber dies geschieht vergeblich; denn welchen Altar kann sich der bereiten, welcher die Majestät der Vernunft verletzt?

Indess lasse ich Jene in Ruhe, da ich meiner Aufgabe genügt zu haben glaube, indem ich gezeigt, wie die Philosophie von der Theologie zu sondern ist, worin eine jede im Wesentlichen besteht, und dass keine der anderen dient, sondern dass jede ihr Reich ohne Widerstreben der anderen inne hat, und indem ich auch, wo es passte, die Verkehrtheiten, Nachtheile und Schäden dargelegt, welche aus der wunderbaren Vermengung beider Vermögen, welche man nicht genau von einander zu sondern und zu scheiden verstand, hervorgegangen sind.

Ehe ich weiter gehe, will ich in Betreff der Nützlichkeit und Nothwendigkeit der heiligen Schrift oder Offenbarung ausdrücklich erinnern (obgleich ich es schon gesagt habe), dass ich sie sehr hochstelle. Denn da man mit dem natürlichen Licht nicht erkennen kann, dass der einfache Gehorsam der Weg zum Heil ist, sondern nur die Offenbarung lehrt, dass dies aus besonderer Gnade Gottes geschehe, die man durch die Vernunft nicht erreichen kann, so folgt, dass die Bibel den Sterblichen

einen grossen Trost gebracht hat. Denn Alle können unbedingt gehorchen, aber nur Wenige im Vergleich zu dem ganzen menschlichen Geschlecht erwerben die Gewohnheit der Tugend durch blosse Führung der Vernunft; hätten wir daher dieses Zeugniss der Schrift nicht, so müssten wir an dem Heile beinahe Aller zweifeln.[138])

Sechzehntes Kapitel.

Ueber die Grundlagen des Staates; über das natürliche und bürgerliche Recht eines Jeden und über das Recht der höchsten Staatsgewalt.[139])

Bisher habe ich die Philosophie von der Theologie zu sondern und die Freiheit, zu philosophiren, darzulegen gesucht, welche die Theologie Jedem zugesteht. Es ist deshalb Zeit, zu untersuchen, wie weit in einem guten Staate diese Freiheit, zu denken, und was man denkt, zu sagen, geht. Um dies ordentlich zu thun, muss ich über die Grundlagen des Staates handeln und vorher über das natürliche Recht eines Jeden, ohne noch auf den Staat und die Religion Rücksicht zu nehmen.

Unter Recht und Einrichtung der Natur verstehe ich nur die Regeln der Natur jedes Einzelnen, vermöge deren Jedes natürlich bestimmt ist, in bestimmter Weise da zu sein und zu wirken. So sind z. B. die Fische von Natur bestimmt, zu schwimmen, und dass die grossen Fische die kleinen verzehren. Deshalb bemächtigen sich die Fische mit dem höchsten natürlichen Recht des Wassers, und deshalb verzehren die grossen die kleinen. Denn sicher hat die Natur, an sich betrachtet, das höchste Recht zu Allem, was sie vermag, d. h. das Recht der Natur geht so weit wie ihre Macht; denn die Macht der Natur ist die Macht Gottes selbst, der das höchste Recht zu Allem hat.[140]) Weil nun die gesammte Macht der ganzen Natur nur die Summe der Macht aller Einzelnen ist, so folgt, dass jeder

Einzelne das höchste Recht auf Alles hat, was er vermag, oder dass das Recht eines Jeden sich soweit ausdehnt, als seine besondere Macht sich erstreckt. Und weil es das höchste Gesetz der Natur ist, dass jedes Ding in seinem Zustande, so viel es vermag, zu beharren sucht, und zwar nur seinetwegen und nicht eines anderen wegen, so folgt, dass jeder Einzelne das höchste Recht dazu hat, d. h. (wie gesagt) zum Dasein und Wirken so, wie er natürlich bestimmt ist.

Auch erkenne ich hier keinen Unterschied zwischen den Menschen und den anderen Geschöpfen der Natur an, und auch nicht zwischen den vernünftigen Menschen und anderen, welche die wahre Vernunft nicht kennen; auch nicht zwischen den Blödsinnigen, Wahnsinnigen und Gesunden. Denn was jedes Ding nach den Gesetzen seiner Natur thut, das thut es mit dem höchsten Recht, da es handelt, wie es von Natur bestimmt ist und nicht anders kann. Deshalb lebt unter Menschen, so lange sie blos unter der Herrschaft der Natur befindlich aufgefasst werden, sowohl Der, welcher die Vernunft noch nicht kennt oder die Gewohnheit der Tugend noch nicht hat, nur nach den Gesetzen seiner Begierden mit demselben höchsten Recht wie Der, der sein Leben nach den Gesetzen der Vernunft einrichtet. Das heisst: So wie der Weise das höchste Recht zu Allem hat, was die Vernunft gebietet, oder nach den Gesetzen der Vernunft zu leben, so hat der Unwissende und Unverständige das höchste Recht zu Allem, was die Begierde verlangt, oder nach den Gesetzen seiner Begierden zu leben. Und das ist dasselbe, was Paulus sagt, der vor dem Gesetze, d. h. so lange die Menschen unter der Herrschaft der Natur lebend aufgefasst werden, keine Sünde anerkennt.[141])

Daher wird das natürliche Recht jedes Menschen nicht durch die gesunde Vernunft, sondern durch die Begierde und die Macht bestimmt; denn nicht Alle sind von Natur bestimmt, nach den Regeln und Gesetzen der Vernunft zu wirken,[142]) vielmehr werden sie in Unkenntniss aller Dinge geboren, und ehe sie die wahre Weise des Lebens erkennen und die Gewohnheit der Tugend erwerben können, geht ein grosser Theil ihres Lebens, selbst wenn sie gut erzogen werden, vorüber, und sie müssen doch inmittelst leben und sich, soweit sie vermögen, erhalten; nämlich

nach dem Antriebe der blossen Begierden; denn die Natur hat ihnen nur diese gegeben, und die wirkliche Macht, nach der gesunden Vernunft zu leben, verweigert. Deshalb brauchen sie nicht mehr nach dem Gesetze der gesunden Vernunft zu leben, als die Katze nach den Gesetzen der Löwennatur. Was daher Jeder, der nur unter der Herrschaft der Natur aufgefasst wird, als nützlich für sich hält, sei es in Leitung der gesunden Vernunft, sei es im Antriebe seiner Begierden, das begehrt er mit dem höchsten Recht der Natur, und er darf es auf alle Weise, durch Gewalt, List, Bitten, oder wie es sonst am leichtesten möglich, sich zueignen und deshalb Den für einen Feind halten, der ihn in der Ausführung seiner Absicht hindert.

Hieraus folgt, dass das Recht und die Einrichtung der Natur, unter der Alle geboren werden und grösstentheils leben, nur das verbieten, was Niemand begehrt und Niemand vermag; sie verbieten weder den Streit, noch den Hass, noch den Zorn, noch die List, noch überhaupt etwas, was die Begierde verlangt. Es ist dies nicht zu verwundern; denn die Natur befasst nicht blos die Gesetze der menschlichen Vernunft, die nur das wahre Beste und die Erhaltung der Menschen wollen, sondern noch viele andere, welche sich auf die ewige Ordnung der ganzen Natur beziehen, von denen der Mensch nur ein kleiner Theil ist. Aus der blossen Nothwendigkeit dieser wird jedes Einzelne zum Dasein und Wirken in fester Weise bestimmt. Alles, was uns in der Natur lächerlich, verkehrt oder schlecht erscheint, kommt daher nur davon, dass wir die Dinge blos theilweise kennen und die Ordnung und den Zusammenhang der ganzen Natur zum grössten Theil nicht kennen; weil wir Alles unserer Vernunft gemäss geleitet haben wollen, während doch, was unsere Vernunft für ein Uebel erklärt, kein Uebel ist in Bezug auf die Ordnung und die Gesetze der ganzen Natur, sondern nur rücksichtlich der Gesetze unserer Natur allein.[148])

Indess kann Niemand bezweifeln, dass es für die Menschen nützlicher ist, nach den Gesetzen und sicheren Geboten der Vernunft zu leben. Ferner verlangt Jeder sicher und ohne Furcht, soweit es möglich ist, zu leben. Dies ist aber nicht möglich, so lange Jeder nach Belieben Alles thun kann, und die Vernunft nicht mehr Recht hat als der

Hass und der Zorn. Denn Jedermann lebt in Sorgen zwischen Feindschaft, Zorn, Hass und Betrug, und sucht sie zu vermeiden, so viel er vermag. Auch wenn man bedenkt, dass die Menschen ohne gegenseitige Hülfe nur elend und ohne die nothwendige Ausbildung der Vernunft leben, wie ich in Kap. 5 gezeigt habe, so erhellt, dass die Menschen, um sicher und möglichst gut zu leben, sich vereinigen müssen und so es bewirken, dass sie gemeinsam das Recht auf Alles haben, was jeder Einzelne von Natur hat, und dass sie nicht mehr durch die Gewalt und die Begierde des Einzelnen, sondern durch die Macht und den Willen Aller bestimmt werden. Dies wäre jedoch vergeblich erstrebt worden, wenn sie nur den Antrieben ihrer Begierden folgen wollten, da nach den Gesetzen dieser Jeder zu Verschiedenem getrieben wird; deshalb mussten sie fest bestimmen und übereinkommen, nur nach dem Ausspruch der Vernunft, dem Niemand bei gesundem Verstande zu widersprechen wagt, Alles zu leiten und die Begierde, soweit sie etwas zum Schaden eines Anderen verlangt, zu zügeln und Niemandem das zu thun, was man will, dass Einem selbst nicht gethan werde, und das Recht des Anderen endlich gleich dem seinen zu vertheidigen.[144])

Wie nun dieser Vertrag zu schliessen ist, damit er gültig und fest sei, ist nun zu untersuchen. Das allgemeine Gesetz der menschlichen Natur ist, dass Niemand das, was er für gut hält, vernachlässigt, ausgenommen in Hoffnung eines grösseren Gutes oder aus Furcht eines grösseren Schadens, und dass Niemand ein Uebel vorzieht, als nur um ein grösseres zu vermeiden, oder in Hoffnung eines grösseren Gutes; d. h. Jeder wird von zwei Gütern das nach seiner Meinung grössere, und von zwei Uebeln das nach seiner Meinung kleinere wählen. Ich sage ausdrücklich, dass er das nach seiner Meinung grössere oder kleinere wählt, aber nicht, dass die Sache sich wirklich so verhält, wie er meint. Und dieses Gesetz ist so f e s t der menschlichen Natur eingeprägt, dass es zu den ewigen Wahrheiten gerechnet werden muss, die Jedermann weiss.[145]) Es folgt daraus, dass Niemand, ohne betrogen zu sein, versprechen wird, sich seines Rechtes auf Alles zu entäussern, und dass Niemand sein Versprechen unbedingt halten wird, als nur in Furcht eines grösseren Uebels oder

in Hoffnung eines grössern Gutes. Um dies besser darzulegen, setze man, ein Räuber zwingt mich zu dem Versprechen, ihm meine Güter, wo er will, zu geben. Wenn nun schon, wie gezeigt, mein natürliches Recht nur nach meiner Macht sich bestimmt, so ist sicher, dass, wenn ich durch List mich von diesem Räuber befreien kann, indem ich ihm das, was er verlangt, verspreche, es mir nach dem Naturrecht zu thun erlaubt ist, nämlich betrügerisch ihm, was er will, zu versprechen. Oder man nehme, ich hätte Jemand ohne Betrug versprochen, zwanzig Tage lang keine Speise und Nahrung zu mir zu nehmen, und ich hätte nachher eingesehen, dass ich dies thörichter Weise versprochen, und ich es ohne den grössten Schaden nicht halten könne, so darf ich, da ich nach dem Naturrecht von zwei Uebeln das kleinere zu erwählen gehalten bin, mit vollem Rechte einen solchen Vertrag brechen und das Gesagte als nicht gesagt behandeln. Dies, sage ich, ist nach dem Naturrecht erlaubt, mag ich es als wahr und richtig erkennen, dass ich falsch versprochen habe, oder mag es mir nur in meiner Meinung so scheinen. Denn mag es mir wahrhaft oder fälschlich so scheinen, so werde ich doch immer das grössere Uebel fürchten und es nach der Einrichtung der Natur auf jede Weise zu vermeiden suchen. Deshalb kann kein Vertrag Kraft haben als nur durch seinen Nutzen; fällt dieser weg, so fällt auch der Vertrag, welcher dann als ungültig aufgehoben wird. Es ist deshalb thöricht, dass man die Treue von einem Anderen in Ewigkeit für sich verlangt, wenn man nicht gleichzeitig sorgt, dass aus dem Bruch des Vertrages für den Vertragsbrecher mehr Schaden als Vortheil hervorgeht, was bei Einrichtung eines Staates hauptsächlich seine Stelle findet. 146)

Wenn alle Menschen sich leicht durch die Vernunft allein leiten liessen und den hohen Nutzen und die Nothwendigkeit des Staates einsähen, so würde Jeder die List verabscheuen, und Alle würden in dem Verlangen nach diesem höchsten Gut, d. h. der Erhaltung des Staates, mit der höchsten Treue an den Verträgen halten und die Treue, als den höchsten Schatz des Staates, über Alles halten. 147) Allein es fehlt viel daran, dass Alle sich leicht durch die blosse Vernunft leiten liessen; Jeder wird vielmehr von seinen Lüsten beherrscht, und seine Seele

wird von Geiz, Ehrsucht, Neid, Zorn u. s. w. oft so eingenommen, dass kein Platz für die Vernunft bleibt; wenn deshalb die Menschen auch mit dem sicheren Zeichen einer ehrlichen Absicht versprechen und übereinkommen, sich die Treue zu bewahren, so kann doch Niemand dieser Treue des Anderen sicher sein, wenn nicht zu dem Versprechen noch etwas hinzukommt, da Jeder nach dem Naturrecht betrügerisch handeln und von dem Vertrage abgehen kann, wenn er nicht damit ein grosses Gut erhofft oder ein grosses Uebel vermeidet. Da ich aber schon gezeigt habe, dass das natürliche Recht einés Jeden so weit geht als seine Macht, so folgt, dass, so viel als Jeder von seiner Macht auf den Anderen gezwungen oder freiwillig [148]) überträgt, so viel tritt er ihm auch von seinem Rechte ab. Danach hat Derjenige das höchste Recht über Alle, welcher die höchste Macht hat, Alle zu zwingen und durch Furcht vor hohen Strafen, die Alle allgemein fürchten, zu bewältigen. Dieses Recht wird er nur so lange behalten, als er diese Macht, Alles, was er will, auszuführen, behält; ohnedem wird er nur bittweise befehlen, und Niemand wird weiter, als er Lust hat, ihm gehorchen.

In dieser Weise kann ohne allen Widerstreit des natürlichen Rechtes eine Gesellschaft sich bilden und jeder Vertrag immer treulich gehalten werden; wenn nämlich Jeder alle seine Macht auf die Gesellschaft überträgt, [149]) die damit das höchste natürliche Recht auf Alles, d. h. die höchste Herrschaft allein behalten wird, und Jeder wird aus freiem Willen oder aus Furcht vor harter Strafe zu gehorchen gehalten sein. Das Recht einer solchen Gesellschaft heisst Demokratie; sie ist also zu definiren als die allgemeine Versammlung der Menschen, welche gemeinschaftlich das höchste Recht auf Alles, was sie kann, besitzt. Daraus folgt, dass die höchste Gewalt durch kein Gesetz gebunden wird, sondern dass Alle ihr in Allem gehorchen müssen. Denn dies mussten Alle entweder stillschweigend oder ausdrücklich ausmachen, als sie alle ihre Macht, sich zu vertheidigen, d. h. all ihr Recht auf sie übertrugen. Wollten sie nämlich sich etwas vorbehalten, so müssten sie gleichzeitig sich dessen versichern, womit sie es vertheidigen könnten; da sie das aber nicht gethan hatten und ohne Theilung der Herr-

schaft, folglich ohne deren Zerstörung nicht konnten, so haben sie sich dadurch der Willkür der höchsten Gewalt unbedingt unterworfen.[150]) Da sie dies, wie gezeigt, unbedingt gethan, und sowohl die Nothwendigkeit sie dazu trieb, wie die Vernunft dazu rieth, so folgt, dass, wenn wir nicht Feinde des Staates sein und gegen die Vernunft, welche den Staat mit allen Kräften zu vertheidigen verlangt, handeln wollen, wir gehalten sind, alle Befehle der höchsten Gewalt unbedingt zu vollstrecken, wenn sie auch noch so thöricht sind; denn die Vernunft verlangt deren Ausführung, damit von zwei Uebeln das kleinste gewählt werde.[151]) Es kommt hinzu, dass Jedweder diese Gefahr, sich eines Anderen Gewalt und Herrschaft unbedingt zu unterwerfen, nicht zu scheuen brauchte, da dieses Recht, Alles zu gebieten, was beliebt, der höchsten Gewalt nur so lange zukommt, so lange sie diese Gewalt wirklich hat. Sobald sie sie verloren hat, ist auch das Recht, Alles zu gebieten, verloren und geht auf Den oder Die über, welche es erlangt haben und behalten können. Deshalb kann es nur selten vorkommen, dass die höchste Gewalt etwas ganz Verkehrtes befiehlt; denn sie selbst muss in ihrem Nutzen, und um die Herrschaft zu behalten, für das gemeine Beste sorgen und Alles nach dem Gebot der Vernunft leiten; denn eine gewaltthätige Herrschaft hat, wie Seneca sagt, Niemand lange gehabt. Dazu kommt, dass in dem demokratischen Staate das Verkehrte weniger zu befürchten ist; denn es ist beinahe unmöglich, dass der grössere Theil einer grossen Versammlung in einem Verkehrten übereinstimme, schon wegen ihrer Grundlage und ihres Zweckes, der, wie gezeigt, nur ist, die verkehrten Begierden zu hemmen und die Menschen in den Grenzen der Vernunft so viel als möglich zu erhalten, damit sie einträchtig und friedlich leben; wird diese Grundlage genommen, so stürzt leicht der ganze Bau.[152]) Dafür zu sorgen, liegt also nur der höchsten Gewalt ob, und die Unterthanen haben, wie gesagt, nur ihre Gebote zu vollführen und nur das für Recht anzuerkennen, was die höchste Gewalt dafür erklärt.

Indess wird man vielleicht meinen, ich mache damit die Unterthanen zu Sklaven, weil man Den für einen Sklaven hält, der auf Befehl handelt, und Den für einen Freien, der nach seinem Belieben handelt. Allein dies ist nicht

unbedingt wahr; denn wer von seinen Lüsten so beherrscht wird, dass er das ihm Nützliche weder sehen noch vollführen kann, ist der grösste Sklave, und nur Der ist frei, der mit ganzer Seele nur in Leitung der Vernunft lebt. Das Handeln nach Befehl, d. h. der Gehorsam, hebt zwar die Freiheit etwas auf, aber macht nicht gleich zum Sklaven, sondern dies thut der Grund des Handelns.[153] Ist der Zweck der Handlung nicht der eigene des Handelnden, sondern der Nutzen des Befehlenden, dann ist der Handelnde ein Sklave und sich selbst unnütz; aber im Staate und in einer Herrschaft, wo das Wohl des ganzen Volkes und nicht des Befehlenden das höchste Gesetz ist, ist Der, welcher in Allem der höchsten Gewalt gehorcht, kein Sklave, der für sich nichts Nützliches thäte, sondern ein Unterthan, und deshalb ist derjenige Staat der freieste, dessen Gesetze auf die gesunde Vernunft gegründet sind; denn da kann Jeder überall frei sein, d. h. mit voller Seele nur nach der Leitung der Vernunft leben. Deshalb sind auch die Kinder, obgleich sie allen Befehlen der Eltern gehorchen müssen, doch keine Sklaven; denn die Befehle der Eltern zielen vor Allem auf den Nutzen der Kinder ab. Ich erkenne deshalb einen grossen Unterschied zwischen einem Sklaven, Sohn und Unterthan, und man muss sie deshalb dahin definiren, dass Sklave Der ist, welcher den nur auf den Nutzen des Befehlenden abzielenden Geboten desselben gehorchen muss; ein Sohn aber, welcher das ihm Nützliche auf Befehl seiner Eltern thut, und ein Unterthan Der, welcher das, was der Gemeinschaft, folglich auch ihm nützlich ist, auf Befehl der höchsten Gewalt thut.[154]

Damit glaube ich die Grundlagen des demokratischen Staates hinlänglich klar dargelegt zu haben, über den ich vorzüglich handeln will, da er der natürlichste scheint, und der, welcher der Freiheit, welche die Natur Jedem gewährt, am nächsten kommt. Denn in ihm überträgt Niemand sein natürliches Recht auf einen Anderen so, dass er niemals deshalb später gefragt zu werden braucht; sondern die Uebertragung geschieht an die Mehrheit der ganzen Gemeinschaft, von der er einen Theil bildet. So bleiben Alle sich gleich, wie in dem natürlichen Zustande. Ich habe ferner über diese Staatsform absichtlich handeln wollen, weil sie am meisten zu meinem Vorhaben passt, wo-

nach ich über den Nutzen der Freiheit in der Republik handeln wollte. Ich werde also die Grundlagen der übrigen Staatsformen bei Seite lassen, und wir brauchen auch deren Recht nicht zu kennen und nicht zu wissen, wie und woher sie entstanden sind; denn aus dem hier Dargelegten geht dies genügend hervor. Denn wer die höchste Gewalt hat, sei es Einer oder Einige oder endlich Alle, dem gebührt das Recht, zu gebieten, was ihm beliebt, und wer ferner seine Macht, sich zu vertheidigen, freiwillig oder gezwungen auf einen Anderen übertragen, der hat sein natürliches Recht ganz abgetreten und sich zu dem unbedingten Gehorsam verpflichtet, den er leisten muss, so lange der König oder die Edeln oder das Volk die höchste Gewalt, die sie empfangen, und welche die Grundlage der Uebertragung des Rechts war, sich erhalten. Mehr brauche ich nicht zu sagen.

Nachdem ich die Grundlage und das Recht der Staatsgewalt aufgezeigt, ist es leicht zu bestimmen, was das bürgerliche Recht des Einzelnen, was Unrecht, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in dem bürgerlichen Zustande ist; ferner wer ein Verbündeter, wer ein Feind und was endlich das Verbrechen der verletzten Majestät ist. Unter dem bürgerlichen Recht des Einzelnen ist nur dessen Freiheit zu verstehen, sich in seinem Zustande zu erhalten, welche Freiheit durch die Erlasse der Staatsgewalt bestimmt und durch deren Macht allein vertheidigt wird. Denn nachdem ein Jeder sein Recht, nach seinem Belieben zu leben, wo nur seine Macht ihn beschränkte, d. h. seine Freiheit und Macht, sich zu vertheidigen, auf einen Anderen übertragen hat, so muss er nur nach dessen Willen leben und blos durch dessen Schutz sich vertheidigen.[155]) — Unrecht ist es, wenn ein Bürger oder Unterthan von einem Anderen einen Schaden gegen das bürgerliche Recht oder das Gebot der Staatsgewalt zu erleiden gezwungen wird. Das Unrecht kann nur im bürgerlichen Zustand gedacht werden; auch kann es von der Staatsgewalt, der nach dem Recht Alles erlaubt ist, den Unterthanen nicht zugefügt werden; deshalb kann Unrecht nur zwischen den Einzelnen vorkommen, welche nach dem Recht sich gegenseitig nicht verletzen sollen.[156]) Die Gerechtigkeit ist der beharrliche Wille, Jedem das, was ihm nach dem bürgerlichen

Recht zukommt, zu geben; Ungerechtigkeit ist es, wenn man unter dem Schein des Rechtes einem Anderen nimmt, was ihm nach dem wahren Sinn der Gesetze gebührt. Sie heissen Billigkeit und Unbilligkeit, weil die zur Entscheidung der Streitigkeit eingesetzten Personen keine Rücksicht auf die Person nehmen sollen, sondern Alle für gleich zu achten und das Recht eines Jeden gleich sehr zu schätzen haben, ohne den Reichen zu beneiden oder den Armen zu verachten.[157]) — Verbündete sind die Menschen zweier Staaten, welche, um den Gefahren des Krieges zu entgehen, oder zu einem anderen Nutzen übereinkommen, einander nicht zu verletzen, vielmehr im Nothfall zu helfen, wobei aber Jeder seine Staatsgewalt behält. Ein solcher Vertrag gilt so lange, als dessen Grundlage, nämlich die Rücksicht auf die Gefahr oder den Nutzen, besteht. Denn Niemand schliesst einen Vertrag und braucht denselben zu halten, als in Hoffnung eines Gutes oder in Sorge eines Uebels.[158]) Fällt diese Grundlage fort, so fällt auch der Vertrag fort, wie auch die Erfahrung genügend lehrt. Denn wenn auch mehrere Staaten übereinkommen, einander nicht zu verletzen, so suchen sie doch nach Möglichkeit das Anwachsen der Macht des anderen zu hindern und trauen den Worten nicht, wenn der Zweck und Nutzen des Vertrages für Beide nicht klar ersichtlich ist; ohnedem fürchten sie Hinterlist, und mit Recht. Denn nur ein Dummer, der das Recht der höchsten Gewalt nicht kennt, wird sich auf die Worte und Versprechen Dessen verlassen, der die höchste Macht und das Recht, Alles zu thun, inne hat, und für den das Wohl und der Nutzen des Staates das höchste Gesetz sein soll. Nimmt man dabei auf Frömmigkeit und Religion Rücksicht, so sieht man überdem, dass kein Inhaber der Staatsgewalt zum Schaden des Staates das Versprechen halten darf, ohne ein Verbrechen zu begehen. Denn Alles, was er versprochen hat, was aber zum Schaden seines Staates ausschlägt, das kann er nur leisten, indem er sein Wort den Unterthanen nicht hält, was er doch vor Allem schuldig ist, und das zu halten am heiligsten versprochen wird. — Ein Feind ist, wer ausserhalb des Staates so lebt, dass er denselben weder als Verbündeter noch als Unterthan anerkennt. Denn den Feind macht nicht der Hass gegen den Staat, sondern

das Recht, und zwar das Recht des Staates gegen Den, welcher dessen Herrschaft aus keiner Art von Vertrag anerkennt, ebenso wie gegen Den, der einen Schaden ihm zugefügt hat; er kann ihn auf alle Weise zur Unterwerfung oder zur Verbündung rechtlich nöthigen. — Das Verbrechen der beleidigten Majestät hat endlich nur bei den Unterthanen oder Bürgern Statt, welche durch stillschweigenden oder ausdrücklichen Vertrag ihr ganzes Recht auf den Staat übertragen haben; ein Unterthan hat dieses Verbrechen begangen, wenn er versucht hat, der Staatsgewalt auf irgend eine Weise sich zu bemächtigen oder sie auf einen Anderen zu übertragen. Ich sage: „versucht hat"; denn sollte die Verurtheilung erst nach vollendetem Verbrechen zulässig sein, so würde nach Annahme des neuen Rechts oder dessen Uebertragung auf einen Anderen der Staat dies meist zu spät unternehmen. Ich sage ferner unbedingt: „wer auf eine Art die Staatsgewalt zu ergreifen versucht", indem ich keinen Unterschied mache, ob Schaden oder Nutzen für den Staat daraus, wenn auch noch so deutlich, daraus folgt. Denn aus welchem Grunde es auch versucht wird, so bleibt die Majestätsbeleidigung, und die Verurtheilung geschieht mit Recht, was vor Allem bei dem Kriege anerkannt wird. Wenn z. B. Jemand nicht auf seinem Posten bleibt, sondern ohne Vorwissen des Feldherrn zum Feinde geht, wenn er auch in guter Absicht, aber für sich die Sache begonnen und den Feind geschlagen hat, so ist er doch mit Recht des Todes schuldig, weil er das Recht des Feldherrn und seinen eigenen Schwur verletzt hat. Dass alle Bürger für immer und unbedingt so verpflichtet sind, wird zwar nicht ebenso deutlich eingesehen, aber der Grund ist ganz derselbe. Denn wenn der Staat nur nach dem Willen der Staatsgewalt erhalten und geleitet werden soll, und wenn man unbedingt ausgemacht hat, dass ihm dies Recht zustehen soll, so verletzt Jeder, der nach seinem Ermessen und ohne Vorwissen der höchsten Gewalt ein öffentliches Geschäft auszuführen unternimmt, wenn auch ein Nutzen für den Staat daraus sich ergiebt, doch das Recht der höchsten Gewalt und ihre Majestät und wird deshalb mit Recht verurtheilt. [159])

Ich bin, um alle Zweifel zu beseitigen, noch eine Antwort auf die Frage schuldig, ob meine obige Behauptung,

dass Jeder, dem der Gebrauch der Vernunft fehlt, in natürlichem Zustande nach den Regeln seiner Begierden mit vollem Rechte der Natur lebe, nicht offen mit dem offenbarten göttlichen Recht in Widerspruch steht? Denn da Alle, mögen sie Vernunft haben oder nicht, gleich unbedingt nach dem göttlichen Gebot gehalten sind, ihren Nächsten wie sich selbst zu lieben, so kann man nicht ohne Unrecht einem Anderen Schaden zufügen und blos nach den Regeln seiner Begierden leben. Indess kann auf diesen Einwand leicht geantwortet werden, wenn man nur auf den natürlichen Zustand achtet; denn dieser ist der Natur und der Zeit nach früher als die Religion. Denn Niemand weiss von Natur, dass er Gott zum Gehorsam verpflichtet sei, und Jeder kann nicht durch die Vernunft, sondern nur durch eine mit Zeichen bestätigte Offenbarung dies wissen. Deshalb ist Niemand vor der Offenbarung durch das göttliche Recht gebunden, das er ja nicht kennen kann. Daher darf der natürliche Zustand nicht mit dem der Religion verwechselt werden, und er muss als einer ohne Religion und Gesetz und folglich auch ohne Sünde und Unrecht aufgefasst werden, wie ich schon gethan und durch das Ansehn des Paulus bekräftigt habe. Der natürliche Zustand ist nicht blos rücksichtlich der Unkenntniss von dem geoffenbarten göttlichen Recht und ohne solches aufzufassen, sondern auch rücksichtlich der Freiheit, in der Alle geboren werden. Wären die Menschen von Natur dem göttlichen Recht unterworfen, oder wäre das göttliche Recht von Natur Recht, so war es überflüssig, dass Gott mit den Menschen einen Vertrag einging und durch Vertrag und Eid sie verpflichtete. Deshalb hat offenbar das göttliche Recht erst von da ab begonnen, wo die Menschen in einem ausdrücklichen Vertrage Gott Gehorsam in allen Dingen versprochen, womit sie ihre natürliche Freiheit gleichsam aufgaben und ihr Recht auf Gott übertrugen, wie dies nach dem Obigen auch in dem bürgerlichen Zustande geschieht. Indess werde ich später hierüber ausführlicher handeln.[100])

Man kann indess erwidern, dass die Staatsgewalten ebenso wie die Unterthanen dem göttlichen Recht untergeben seien, während ich gesagt, dass jene ihr natürliches Recht behalten und ihnen Alles erlaubt sei. Um diese Schwierigkeit ganz zu beseitigen, welche nicht aus dem

natürlichen Zustand, sondern aus dem natürlichen Recht entspringt, sage ich, dass im natürlichen Zustande Jeder durch das geoffenbarte Recht in derselben Weise zu leben verbunden ist, wie er es durch das Gebot der Vernunft ist, nämlich deshalb, weil es nützlich und zum Heile nothwendig ist; will er dies nicht, so kann er es auf seine Gefahr. Er ist also blos gehalten, nach seinem Willen, nicht aber nach dem eines Anderen zu leben, und er braucht keinen Sterblichen als seinen Richter noch als Rächer nach dem Recht der Religion anzuerkennen. Dieses Recht hat die höchste Staatsgewalt behalten, welche zwar für die Menschen sorgen kann, aber keinen Richter und keinen Sterblichen ausser sich als Vertheidiger des Rechts anzuerkennen braucht, mit Ausnahme des Propheten, wenn er von Gott ausdrücklich abgesandt worden ist und dies durch zweifellose Zeichen bestätigt hat. Aber auch dann hat die Staatsgewalt keinen Menschen, sondern nur Gott als Richter anzuerkennen. Wollte sie Gott in seinem offenbarten Rechte nicht gehorchen, so stände ihr dies auf ihre Gefahr und Schaden frei; weder das bürgerliche noch das natürliche Recht hindert sie daran; denn jenes hängt nur von ihr selbst ab, und dieses hängt von den Gesetzen der Natur ab, welche nicht der Religion, die nur den Nutzen der Menschen bezweckt, sondern der Ordnung der ganzen Natur, dem ewigen, uns unbekannten Rathschluss Gottes angepasst sind.[161]) Dies scheinen Einzelne, wenn auch dunkel, eingesehen zu haben, die annehmen, dass der Mensch zwar gegen den geoffenbarten Willen Gottes, aber nicht gegen seinen ewigen Rathschluss, mit dem er Alles vorausbestimmt hat, sündigen könne.

Fragt man aber, ob, wenn die Staatsgewalt etwas befiehlt, was gegen die Religion und gegen den Gott durch einen ausdrücklichen Vertrag versprochenen Gehorsam geht, wem man da gehorchen soll, ob dem göttlichen oder dem menschlichen Gebot, so sage ich, da ich darüber bald ausführlicher handeln werde, hier nur kurz, dass man Gott vor Allem gehorchen müsse, wenn man eine gewisse und zuverlässige Offenbarung hat. Allein in Betreff der Religion pflegen die Menschen am meisten zu irren und nach Unterschied ihrer Einsicht in grossem Streit Vieles zu erdichten, wie die Erfahrung hinreichend

lehrt. Deshalb würde offenbar, wenn Niemand der Staatsgewalt in dem, was er selbst zur Religion rechnet, zu gehorchen brauchte, das Recht des Staates lediglich von den verschiedenen Einsichten und Leidenschaften der Einzelnen abhängen. Niemand wäre daran gebunden, wenn es nach seiner Ansicht gegen seinen Glauben oder Aberglauben liefe, und so könnte unter diesem Vorwand Jeder sich Alles erlauben. Da also damit das Recht des Staats ganz zerstört wird, so folgt, dass die Staatsgewalt, der allein obliegt, die Rechte des Staates zu bewahren und zu schützen, sowohl nach göttlichem wie nach natürlichem Recht auch das oberste Recht hat, über die Religion zu bestimmen, was sie für gut hält, und dass Alle ihren hierüber ergehenden Befehlen und Beschlüssen vermöge des gegebenen Versprechens, was Gott zu halten gebietet, zu gehorchen verpflichtet sind.[102])

Sind die Inhaber der Staatsgewalt Heiden, so muss man mit ihnen keinen Vertrag abschliessen, sondern lieber das Aeusserste erleiden, als sein Recht auf sie übertragen; oder ist man übereingekommen, und hat man sein Recht auf sie übertragen, so muss man ihnen auch gehorchen und die Treue halten, oder den Zwang dazu anerkennen, da man sich damit auch des Rechts, die Religion zu vertheigen, verlustig gemacht hat. Davon ist nur Derjenige ausgenommen, dem Gott durch sichere Offenbarung eine besondere Hülfe gegen den Tyrannen zugesagt hat oder ihn namentlich ausgenommen wissen will. So waren es von so vielen Juden in Babylon nur drei Jünglinge, die an Gottes Hülfe nicht verzweifelten und deshalb dem Nebucadnezar nicht gehorchen mochten; aber die Anderen alle, mit Ausnahme Daniel's, welchen der König selbst angeleitet hatte, haben ohne Bedenken sich dem Zwang der Gesetze gefügt, indem sie vielleicht bedachten, dass Gottes Rathschluss sie dem Könige überliefert und, dieser die höchste Gewalt inne habe und unter göttlicher Leitung sich erhalte. Dagegen wollte Eleazar, als der Staat noch bestand, den Seinigen ein Beispiel der Festigkeit geben, damit sie ihm nachfolgten und lieber Alles ertrügen, als zugäben, dass ihr Recht und Gewalt auf die Griechen übertragen werde, und dass sie lieber Alles versuchten, als den Heiden Treue zu schwören.

Dies bestätigt auch die tägliche Erfahrung; denn die

christlichen Staatsgewalten tragen zur mehreren Sicherheit kein Bedenken, Bündnisse mit den Türken und Heiden einzugehen, und ihren Unterthanen, die dort sich niederlassen wollen, befehlen sie, sich keine grössere Freiheit in menschlichen und göttlichen Angelegenheiten zu nehmen, als sie ausdrücklich ausgemacht haben, oder jene Staaten ihnen bewilligen. Dies ergiebt der Vertrag der Niederländer mit den Japanesen, den ich oben erwähnt habe.

Siebzehntes Kapitel.

Es wird gezeigt, dass Niemand Alles auf die Staatsgewalt übertragen kann, und dass dies auch nicht nöthig ist. Ueber den Staat der Juden, wie er zu Mosis Zeiten beschaffen war; wie nach dessen Tode von der Wahl der Könige und über seine Vorzüge; endlich über die Ursachen, weshalb der Gottesstaat untergehen und sich ohne Aufstände kaum erhalten konnte.

Obgleich die im vorigen Kapitel enthaltene Betrachtung über das Recht der Staatsgewalt auf Alles und über das ihr übertragene natürliche Recht des Einzelnen mit der Praxis so ziemlich stimmt, und die Praxis so eingerichtet werden kann, dass sie ihr sich immer mehr annähert, so ist sie doch in vielen Punkten blosse Theorie geblieben. Denn Niemand wird ja seine Macht und folglich auch sein Recht auf einen Anderen so übertragen können, dass er aufhört, ein Mensch zu sein, und es wird nie eine solche Staatsgewalt geben, die Alles so ausführen kann, wie sie will. Sie würde vergeblich den Unterthanen befehlen, den Wohlthäter zu hassen oder den Beschädiger zu lieben, von Verleumdungen sich nicht verletzt zu fühlen, sich von der Furcht nicht befreien zu wollen und Anderes dergleichen mehr, was aus den Naturgesetzen sich ergiebt. Auch lehrt dies die Erfahrung meines Er-

achtens deutlich; denn nirgends haben die Menschen ihr Recht in der Art abgetreten und ihre Macht so auf einen Anderen übertragen, dass Die, welche dieses Recht und diese Macht empfingen, jene nicht mehr fürchteten, und dass ihrer Herrschaft nicht von den Bürgern, obgleich sie ihrer Rechte beraubt waren, mehr als von den Feinden Gefahr drohte. Wenn freilich die Menschen ihres natürlichen Rechtes so beraubt werden könnten, dass sie später nichts mehr vermöchten, als was die Inhaber der Staatsgewalt gestatteten, dann könnte diese allerdings ungestraft auf das Gewaltthätigste über ihre Unterthanen herrschen; allein dies wird Niemand in den Sinn kommen. Deshalb muss man anerkennen, dass Jeder sich viele Rechte zurückbehält, die deshalb nicht von dem Belieben eines Anderen, sondern nur von ihm abhängen.[163])

Um indess die Grenzen, wie weit das Recht und die Macht der Staatsgewalt sich erstreckt, richtig einzusehen, ist festzuhalten, dass die Macht der Staatsgewalt nicht blos darin besteht, dass sie die Menschen durch Furcht zwingen kann, sondern in Allem, wodurch sie überhaupt sich Gehorsam verschaffen kann; da nicht der Grund des Gehorsams, sondern der Gehorsam die Unterthanen macht. Aus welchem Grunde auch Jemand beschliesst, das Gebot der Staatsgewalt zu vollziehen, sei es aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung oder aus Liebe zum Vaterlande oder aus Antrieb eines anderen Gefühls, so überlegt er zwar nach seinen eigenen Gedanken, aber handelt dennoch nach dem Gebot der höchsten Gewalt. Also kann man nicht deshalb, dass Jemand etwas freiwillig thut, sofort schliessen, er handle aus seinem und nicht nach dem Rechte der Staatsgewalt. Denn da man sowohl durch Liebe veranlasst, wie durch Furcht genöthigt, um einem Uebel zu entgehen, aber immer nach eigner Ueberlegung und eignem Entschluss handelt, so giebt es entweder keine Staatsgewalt und kein Recht über Unterthanen, oder es erstreckt sich auf Alles, was bewirkt, dass die Menschen ihr nachzugeben sich entschliessen. Was ein Unterthan thut, der den Befehlen der Staatsgewalt nachkommt, mag er dabei durch Liebe bestimmt oder durch Furcht getrieben werden oder, was das Gewöhnlichere ist, von Hoffnung und Furcht zugleich, oder aus Ehrfurcht, was ein aus Furcht und Bewunderung zu-

sammengesetztes Gefühl ist, oder aus irgend einer Ursache, der handelt nach dem Befehle des Staates, aber nicht nach seinem Recht. Dies ergiebt sich auch klar daraus, dass der Gehorsam nicht sowohl die äussere Handlung als die innere der Seele angeht. Deshalb ist der unter der Gewalt eines Anderen, welcher aus voller Seele allen seinen Befehlen zu gehorchen bereit ist, und deshalb hat Der die grösste Gewalt, welcher über die Gemüther der Unterthanen herrscht. Hätten Diejenigen die grösste Gewalt, die am meisten gefürchtet werden, so besässen sie die Untergebenen des Tyrannen; denn diese werden von ihren Tyrannen am meisten gefürchtet. Wenn man auch der Seele und der Zunge nicht gebieten kann, so stehen doch die Geister in gewissem Sinne unter dem Befehl der Staatsgewalt, da sie viele Mittel hat, um den grössten Theil der Menschen das glauben, lieben oder hassen zu machen, was sie will. Wenn dies also auch nicht auf ausdrücklichen Befehl der Staatsgewalt geschieht, so geschieht es doch, wie die Erfahrung genügend lehrt, durch das Ansehn und die Leitung dieser Gewalt, d. h. durch ihr Recht. Deshalb kann man sich ohne Widerspruch Menschen vorstellen, die vermöge des blossen Rechts des Staates glauben, lieben, hassen, verachten und überhaupt in Affekt gerathen.

Obgleich ich hiernach das Recht und die Macht des Staates sehr ausgedehnt auffasse, so kann sie doch nie so gross sein, dass deren Inhaber ohne jede Schranke die Macht zu Allem, was sie wollen, hätten. Ich glaube dies schon hinreichend dargethan zu haben. In welcher Weise aber die Staatsgewalt einzurichten ist, dass sie demnach gesichert bleibt, dies zu zeigen, ist, wie gesagt, nicht meine Absicht. Um indess dahin zu gelangen, wohin ich will, werde ich das berühren, was zu diesem Zwecke vorzüglich die göttliche Offenbarung dem Moses gelehrt hat, und ich werde dann die Geschichte und Erfolge der Juden in Erwägung nehmen, woraus sich dann ergeben wird, was den Unterthanen zur grösseren Sicherheit und zum Wachsthum des Staats von der höchsten Gewalt zugestanden werden kann.

Vernunft und Erfahrung lehren deutlich, dass der Bestand des Staates vorzüglich von der Treue der Unterthanen und von ihrer Tugend und Beharrlichkeit abhängt,

mit der sie die Befehle befolgen; allein es ist nicht so leicht ersichtlich, wie die Unterthanen behandelt werden müssen, damit sie beständig treu und tugendhaft bleiben; denn sowohl die Regierenden wie die Regierten sind Menschen und zur Lust ohne Arbeit geneigt. Wer den wechselnden Sinn der Menge erfahren hat, verzweifelt beinahe daran, weil sie nicht durch die Vernunft, sondern nur durch die Affekte sich leiten lässt, und weil sie zu Allem bereit ist und leicht durch Geiz oder Ueppigkeit verdorben wird. Jeder Einzelne meint Alles zu verstehen und will, dass Alles nach seinem Sinn geschehe; er hält etwas für unbillig oder billig, für ungerecht oder gerecht, nur soweit es ihm Schaden oder Nutzen bringen kann; aus Ehrgeiz verachtet er Seinesgleichen und lässt sich von ihnen nicht leiten; aus Neid über grössere Ehre oder Glücksgüter, die doch niemals gleich sind, wünscht er den Anderen Uebles und erfreut sich daran. Ich brauche nicht Alles herzuzählen; denn Jeder weiss, zu welchen Lastern die Verachtung des Bestehenden und die Begierde nach Neuem sowie der Jähzorn und die Verachtung der Armen die Menschen oft verleiten, und wie sehr diese Leidenschaften ihre Seele erfüllen und bewegen.

Es ist also die Aufgabe und Arbeit, dem Allen zuvorzukommen und die Staatsgewalt so einzurichten, dass für den Betrug kein Raum bleibt, und Alles so zu ordnen, dass Alle trotz ihres verschiedenen Sinnes das öffentliche Recht dem eigenen Nutzen voranstellen. Die Nothwendigkeit trieb hier, Vieles auszudenken; allein man ist nie dahin gelangt, dass der Staatsgewalt von ihren Bürgern weniger Gefahr als von ihren Feinden drohte, und dass die Inhaber nicht mehr jene als diese fürchteten. Ein Zeugniss hierfür ist der von Feinden unbesiegte Römische Staat, der so oft von seinen Bürgern besiegt und jämmerlich unterdrückt worden ist; besonders in dem Bürgerkriege des Vespasian gegen Vitellius, den man bei Tacitus im Anfang des 4. Buchs seiner Geschichten nachlesen kann, wo er das elende Aussehen der Stadt schildert. Alexander schätzte, wie Curtius am Ende des 8. Buchs sagt, den Ruhm bei dem Feinde mehr als bei dem Bürger, weil er fürchtete, dass seine Grösse von den Seinigen zerstört werden könne u. s. w. In Furcht vor seinem Schicksal, bittet er seine Freunde: „Schützt mich nur vor

innerem Betruge und den Nachstellungen meiner Angehörigen; den Gefahren des Krieges und der Schlacht werde ich ohne Furcht entgegengehen. Philippus war in der Schlacht gesicherter als im Theater; der Hand der Feinde ist er oft entgangen, der Hand seiner Angehörigen konnte er nicht entfliehen. Auch wenn Ihr an das Ende anderer Könige denkt, werdet Ihr mehr zählen, die von den Ihrigen wie von den Feinden getödtet worden sind." (Curtius, Buch 9, §. 6.) Deshalb haben die Könige, die ehedem die Herrschaft gewonnen, zu ihrer Sicherheit zu verbreiten gesucht, dass sie von den unsterblichen Göttern abstammen. Sie glaubten, dass, wenn nur ihre Unterthanen und Alle sie nicht als Ihresgleichen betrachteten, sondern für Götter hielten, sie sich lieber von ihnen beherrschen lassen und ihnen eher sich unterwerfen würden. So überredete Augustus die Römer, dass er von Aeneas, dem Sohn der Venus, abstamme, der zu den Göttern gerechnet werde; er wollte, dass er in Tempeln und Götterbildnissen durch Flamines und Priester verehrt würde (Tacit. Annal. Buch 1); Alexander wollte als der Sohn Jupiter's gegrüsst sein; er that das absichtlich, nicht aus Stolz, denn er antwortet auf den Vorwurf des Hermolaus: „Es war beinahe lächerlich, dass Hermolaus verlangte, ich sollte dem Jupiter entgegentreten, durch dessen Orakel ich anerkannt werde. Habe ich auch die Antworten der Götter in meiner Gewalt? Er hat mir den Namen des Sohnes gegeben; es war rathsam, in der Sache selbst das anzunehmen, was ich beabsichtige. Wenn nur auch die Inder mich für einen Gott hielten; denn auf dem Ruhm beruht der Krieg, und das Falsche hat durch den Glauben die Stelle des Wahren vertreten." (Curtius, Buch 8, §. 8.) Er deutet zugleich den Grund der Täuschung an. Dies thut auch Kleon in seiner Rede, mit der er die Macedonier zu überreden suchte, dem Könige beizustimmen; denn nachdem er durch staunende Erzählung des Ruhmes von Alexander und durch Aufzählung seiner Verdienste der Täuschung den Schein der Wahrheit aufgedrückt hatte, geht er so auf den Nutzen über: „Die Perser verehren ihre Könige nicht blos aus Frömmigkeit, sondern auch aus Klugheit als Götter; denn die Majestät ist der Schutz des Heiles," und endlich schliesst er so: „er selbst werde, wenn der König sich zum Mahle

niedergelassen habe, sich zur Erde werfen; dasselbe müssen die Uebrigen, vorzüglich die mit Weisheit Begabten thun." (Curtius, Buch 8, §. 5.) Die Macedonier waren indess klüger, und nur ganz rohe Menschen lassen sich so offen hintergehen und aus Unterthanen zu Sklaven für Anderer Nutzen machen. Andere vermochten eher den Glauben zu verbreiten, dass die Majestät heilig sei und Gottes Stelle auf Erden vertrete, und von Gott und nicht durch die Stimme und Einwilligung der Menschen erwählt sei, vielmehr durch die Vorsehung und göttliche Hülfe besonders erhalten und geschützt werde. In dieser Art haben die Monarchen noch Anderes zur Sicherung ihrer Herrschaft ausgedacht; ich lasse es jedoch bei Seite, um auf das zurückzukommen, was ich mir vorgesetzt habe. Ich werde, wie gesagt, nur das berühren und erwägen, was für diesen Zweck vorzüglich die göttliche Offenbarung dem Moses gelehrt hat.[164])

Ich habe schon in Kap. 5 gesagt, dass die Juden nach dem Auszug aus Aegypten keines Volkes Rechte mehr unterthan waren, sondern nach Belieben sich ein neues Recht geben und ein Land nach Belieben besetzen konnten. Denn nachdem sie von der unerträglichen Unterdrückung der Aegypter sich befreit hatten und keinem Sterblichen durch Vertrag verpflichtet waren, hatten sie ihr natürliches Recht auf Alles, was sie vermochten, wieder erlangt, und Jeder konnte von Neuem überlegen, ob er es behalten oder abtreten und einem Anderen übertragen wolle. In diesem natürlichen Zustande beschlossen sie auf den Rath Mosis, dem sie am meisten vertrauten, ihr Recht auf keinen Sterblichen, sondern nur auf Gott zu übertragen, und Alle versprachen, ohne viel zu zögern, laut, dass sie Gott in allen seinen Befehlen unbedingt gehorchen und kein anderes Recht anerkennen wollten, als was er durch die Offenbarung der Propheten als solches verkünde. Dieses Versprechen oder diese Rechtsübertragung auf Gott ist ebenso geschehen, wie ich sie oben für eine gemeinsame Gesellschaft dann angenommen habe, wenn die Einzelnen ihres natürlichen Rechtes sich entäussern wollen. Denn sie haben ausdrücklich durch Vertrag (Exod. XXIV. 7) und Eid ihr natürliches Recht freiwillig und ohne Zwang und Furcht vor Drohungen abgetreten und auf Gott übertragen; und damit der Ver-

trag genehmigt und fest bleibe und frei vom Verdacht des Betruges, hat Gott nichts eher mit ihnen ausgemacht, als bis sie seine wunderbare Macht erfahren hatten, die allein sie gerettet hatte, und die allein in Zukunft sie erhalten konnte (Exod. XIX. 4, 5). Denn deshalb, weil sie glaubten, dass nur Gottes Macht sie erhalten könne, übertrugen sie ihre ganze natürliche Macht, sich zu erhalten, die sie selbst zu haben früher geglaubt haben mochten, auf Gott, und folglich auch all ihr Recht. Den Staat der Juden erhielt deshalb Gott allein aufrecht, und vermöge des Vertrages wurde er deshalb allein mit Recht der Staat Gottes genannt und Gott mit Recht der König der Juden. Deshalb waren die Feinde dieses Staates die Feinde Gottes, und wer die Herrschaft sich anmassen wollte, hatte die göttliche Majestät verletzt, und die Gerechtsame des Reiches waren die Rechte und Befehle Gottes. Deshalb waren in diesem Staate das bürgerliche Recht und die Religion, die, wie gezeigt, nur im Gehorsam gegen Gott besteht, ein und dasselbe; d. h. die Sätze der Religion waren keine Sittenlehren, sondern Recht und Verordnungen; die Frömmigkeit war Gerechtigkeit, die Gottlosigkeit galt als Verbrechen und Ungerechtigkeit. Wer von der Religion abfiel, war kein Bürger mehr und galt deshalb allein als Feind, und wer für die Religion in den Tod ging, galt, als hätte er sich für das Vaterland geopfert; überhaupt waren das bürgerliche Recht und die Religion nicht verschieden. Deshalb konnte dieser Staat eine Theokratie genannt werden; denn für seine Bürger galt kein anderes Recht, als was Gott offenbart hatte. Dies Alles beruhte indess mehr auf Glauben als auf Wirklichkeit; denn die Juden hatten in Wahrheit das Recht der Herrschaft unbedingt behalten, wie das Folgende, nämlich die Art und Weise, wie dieser Staat verwaltet wurde, ergeben wird, und wie ich hier darlegen will.

Da die Juden ihr Recht auf Niemand anders übertrugen, sondern Alle, wie in der Demokratie, ihres Rechts sich in gleicher Weise begaben und einmüthig ausriefen: „was Gott spricht, wollen wir thun" (ohne Nennung eines Vermittlers), so folgt, dass Alle nach diesem Vertrag gleich geblieben sind, und Alle das gleiche Recht gehabt haben, Gott zu befragen, seine Gesetze zu empfangen und aus-

zulegen. Deshalb traten Alle in gleicher Weise unmittelbar Gott an, um seinen Befehl zu hören; aber bei dieser ersten Begrüssung erschraken sie sehr und hörten die Worte Gottes mit solchem Erstaunen, dass sie ihr Ende nahe glaubten. Voller Furcht gingen sie also Moses an und baten: „Siehe, wir haben Gott vernommen, wie er aus dem Feuer sprach, und es ist kein Grund, dass wir sterben möchten; dieses grosse Feuer wird uns sicher verzehren; wenn wir Gottes Stimme noch einmal vernehmen sollten, werden wir sicher sterben. Gehe also Du und höre Alles, was unser Gott sagt, und Du (also nicht Gott) wirst zu uns sprechen. Allem, was Gott Dir sagen wird, werden wir gehorchen und es vollbringen." Damit hoben sie deutlich den ersten Vertrag auf und übertrugen ihr Recht, Gott zu befragen und seine Gebote zu erklären, unbedingt auf Moses. Denn sie versprachen hier nicht wie vorher, Allem, was Gott ihnen, sondern was Gott dem Moses sagen werde, zu gehorchen (Deut. V. hinter den zehn Geboten und XIII. 15, 16). Moses blieb also der alleinige Geber und Ausleger der göttlichen Gesetze und daher auch der höchste Richter, über den Niemand Recht sprechen konnte, und der allein bei den Juden die Stelle Gottes, d. h. die höchste Majestät vertrat, da er allein das Recht hatte, Gott zu befragen und dem Volke die göttlichen Antworten mitzutheilen und es zu deren Ausführung zu zwingen. Ich sage: Moses allein; denn wenn ein Anderer bei Lebzeiten Mosis im Namen Gottes etwas predigen wollte, war er, wenn er auch ein wahrer Prophet war, doch schuldig und ein solcher, der an dem höchsten Recht sich vergreift (Num. XI. 28). Und hier ist zu bemerken, dass, wenn auch das Volk den Moses erwählt hatte, es doch den Nachfolger an dessen Stelle mit Recht nicht wählen konnte; denn sobald es sein Recht, Gott zu befragen, auf Moses übertragen hatte und ohne Vorbehalt versprochen, ihn als göttliches Orakel anzunehmen, verlor es alles Recht, und es musste Den, welchen Moses zu seinem Nachfolger erwählte, als von Gott erwählt annehmen. Hätte er einen solchen gewählt, der wie er die ganze Verwaltung des Staates gehabt, also das Recht, Gott in seinem Zelte allein zu befragen, und mithin die Macht, Gesetze zu geben und aufzuheben, über Krieg und Frieden zu beschliessen, Gesandte abzuschicken,

Richter zu bestellen, einen Nachfolger zu wählen und alle Geschäfte einer unbeschränkten Staatsgewalt zu besorgen, so wäre der Staat ein rein monarchischer gewesen, mit dem alleinigen Unterschied, dass der gewöhnliche monarchische Staat auf einen dem Monarchen selbst unbekannten Beschluss Gottes, der jüdische Staat aber auf einen nur dem Monarchen offenbarten Beschluss Gottes in bestimmter Weise regiert wurde oder regiert werden sollte. Dieser Unterschied mindert aber des Monarchen Eigenthum und Recht gegen Alle nicht, sondern vermehrt es vielmehr, und das Volk ist in beiden Staaten gleich untergeben und mit dem göttlichen Beschluss unbekannt; denn in beiden hängt dies von dem Munde des Monarchen ab, und das Volk weiss nur durch ihm, was Recht und Unrecht ist, und der Glaube des Volkes, dass der Monarch nur nach den ihm offenbarten Beschlüssen Gottes regiere, macht es demselben nicht weniger, sondern in Wahrheit mehr unterthan.[165])

Moses erwählte jedoch keinen solchen Nachfolger, sondern liess den Nachfolgern eine solche Art der Verwaltung, dass man sie weder eine demokratische noch aristokratische noch monarchische, sondern eine theokratische nennen konnte. Denn das Recht, die Gesetze auszulegen und Gottes Antworten mitzutheilen, war bei dem Einen, und das Recht und die Macht, den Staat nach den ausgelegten Gesetzen und mitgetheilten Antworten zu verwalten, war bei dem Andern (Num. XXVII. 21).

Damit dies deutlicher eingesehen werde, will ich die ganze Staatsverwaltung der Reihe nach beschreiben. Zuerst wurde dem Volke geboten, ein Haus zu bauen, welches gleichsam der Hof Gottes, d. h. jener höchsten Majestät dieses Staates wäre. Dies sollte nicht auf Kosten Eines, sondern des ganzen Volkes erbaut werden, damit das Haus, wo Gott zu befragen sei, gemeinen Rechtens sei. Zu Hofleuten und Verwaltern dieses göttlichen Hofstaats wurden die Leviten erwählt, und ihr Vorsteher und gleichsam der von dem Gott-Könige zweite Gewählte war Aaron, der Bruder Mosis, dem seine Söhne dann nach dem Gesetz nachfolgten. Dieser war deshalb, als der Gott Nächste, der oberste Ausleger der göttlichen Gesetze; er gab dem Volke die Antworten des göttlichen Orakels und betete zu Gott für das Volk. Hätte er dazu noch die

Staatsgewalt gehabt, so hätte ihm zu dem unbeschränkten Monarchen nichts gefehlt; allein dies war nicht der Fall, und der ganze Stamm Levi war von der gemeinsamen Staatsgewalt so ausgeschlossen, dass er nicht einmal, wie die anderen Stämme, einen Landstrich hatte, der ihm gehörte, und von dem er hätte leben können. Vielmehr war es eingerichtet, dass er von dem übrigen Volke ernährt, aber immer von dem Volke hochgeehrt wurde, da dessen Stamm allein Gott geweiht war.

Demnächst wurde aus den anderen zwölf Stämmen ein Heer gebildet und ihnen geboten, das Reich der Kananiter zu überfallen, es in zwölf Theile zu theilen und an die Stämme durch das Loos zu geben. Dazu wurden zwölf Vornehmste ausgewählt, einer aus jedem Stamm, die zugleich mit Josua und dem Hohenpriester Eleazar das Recht erhielten, das Land in zwölf gleiche Theile zu theilen und zu verlosen. Zum Feldherrn des Heeres wurde aber Josua erwählt, welcher in neuen Dingen allein das Recht hatte, Gott zu befragen; aber nicht wie Moses, allein in seinem Zelt, oder in dem Tabernakel, sondern durch den Hohenpriester, dem allein die Antworten Gottes ertheilt wurden. Dann aber hing es lediglich von Josua ab, die durch den Hohenpriester empfangenen Gebote Gottes bekannt zu machen, das Volk dazu zu nöthigen, die Mittel zu deren Ausführung zu erwägen und anzuwenden, zur Miliz so viel und wenn er wollte auszuheben, Gesandte in seinem Namen zu senden und überhaupt Alles zu thun, was zum Recht des Krieges gehört.

In dessen Stelle folgte Niemand nach dem Gesetz, sondern Gott selbst wählte unmittelbar, da die Noth des Volkes dazu zwang; im Uebrigen wurden alle Geschäfte des Krieges und Friedens von den Stammes-Aeltesten besorgt, wie ich bald zeigen werde. Ferner gebot Moses, dass Alle vom 20. bis 60. Jahre die Waffen tragen müssten, und das Heer nur aus dem Volke gebildet werden solle, welche dann nicht dem Feldherrn oder Hohenpriester, sondern der Religion und Gott Treue schwuren. Sie wurden das Heer oder die Reihen Gottes genannt, und ebenso hiess Gott bei den Juden der Gott des Heeres. Deshalb war die Bundeslade bei grossen Schlachten, von deren Ausfall der Sieg oder die Niederlage des ganzen Volkes abhing, mit bei dem Heere und in dessen Mitte; damit

das Volk seinen König wie gegenwärtig sehe und mit der äussersten Kraft kämpfe.

Aus diesen von Moses seinen Nachfolgern gegebenen Geboten ist zu entnehmen, dass er sie nur zu Verwaltern, aber nicht zu Herren des Staates gesetzt; denn keinem gab er das Recht, allein und wo er wollte, Gott zu befragen, und also auch keinem seine Macht, Gesetze zu geben und aufzuheben, über Krieg und Frieden zu beschliessen, die Verwalter des Tempels und der Städte zu bestellen, was alles Geschäfte der höchsten Staatsgewalt sind. Der Hohepriester hatte zwar das Recht, die Gesetze zu erklären und die Antworten Gottes zu verkünden; aber er konnte dies nicht wie Moses, wenn er wollte, sondern nur auf Befragen des Feldherrn oder hohen Rathes oder eines Aehnlichen; dagegen konnte der oberste Heerführer und der Rath Gott befragen, wenn sie wollten, aber sie konnten die Antwort nur von dem Hohenpriester erhalten. Deshalb waren die Aussprüche Gottes in dem Munde des Hohenpriesters keine Gebote, wie in dem Munde Mosis, sondern nur Antworten, und erst wenn Josua und der Rath sie angenommen hatte, erlangten sie die Kraft von Geboten und Beschlüssen. Ferner hatte der Hohepriester, welcher Gottes Antworten von Gott empfing, nicht das Heer unter sich, und von Rechts wegen keine Herrschaft, und umgekehrt konnten Die, welche das Land von Rechts wegen besassen, keine Gesetze machen.

Ferner sind zwar der Hohepriester Aaron wie sein Sohn Eleazar Beide von Moses erwählt worden; aber nach Mosis Tode hatte Niemand das Recht, den Hohenpriester zu wählen, sondern der Sohn folgte nach dem Rechte seinem Vater. Auch der Feldherr wurde von Moses und nicht von dem Hohenpriester gewählt; allein nach dem ihm von Moses gegebenen Recht wählte er die Person des Feldherrn. Deshalb wählte der Hohepriester nach Josua's Tode Niemand an dessen Stelle; auch die Vornehmsten befragten Gott nicht wegen eines neuen Heerführers, sondern Jeder behielt das Recht des Josua für die Miliz seines Stammes, und Alle gemeinsam für die ganze Miliz. Sie scheinen einen Herrscher nur dann gebraucht zu haben, wenn sie mit vereinten Kräften gegen einen gemeinsamen Feind kämpfen mussten, und dies fand vorzüglich zu Josua's Zeit statt, wo noch nicht Alle feste Sitze hatten,

und Alles noch gemeinsam war. Nachdem aber alle Stämme das eroberte und das ihnen noch verheissene Land unter sich getheilt hatten, und es nichts Gemeinsames mehr gab, hörte auch das Bedürfniss zu einem gemeinsamen Befehlshaber auf, da die verschiedenen Stämme seit dieser Theilung nicht sowohl als Mitbürger, sondern als Verbündete zu betrachten waren. [166]) In Bezug auf Gott und die Religion mussten sie zwar als Mitbürger gelten, aber in Bezug auf das Recht des einen Stammes gegen den anderen nur als Verbündete, mithin, wenn man von dem gemeinsamen Tempel absieht, ungefähr so wie die vereinigten Staaten der Niederlande. Denn die Theilung einer gemeinsamen Sache macht eben, dass Jeder seinen Theil allein besitzt, und die Anderen ihr Recht auf diesen Theil aufgeben. Deshalb wählte Moses Obersten der Stämme, die nach der Theilung des Staates Jeder für seinen Theil sorgen sollten, d. h. Gott durch den Hohenpriester über die Angelegenheiten ihres Stammes zu befragen, ihre Miliz zu befehligen, Städte zu bauen und zu befestigen, Richter .in jeder Stadt einzusetzen, die Feinde seines Stammes anzugreifen und alle Geschäfte des Krieges und Friedens zu besorgen. Er brauchte keinen anderen Richter als Gott anzuerkennen, wenn nicht Gott einen Propheten sandte. Wäre er aber von Gott abgefallen, so konnten die anderen Stämme ihn nicht allein zur Unterwürfigkeit verurtheilen, sondern sie mussten ihn auch wie einen Feind, der den Vertrag gebrochen, bekriegen. Die Bibel giebt dazu die Beispiele; denn als Josua gestorben war, so haben die Kinder Israels, aber nicht der neue Feldherr, Gott befragt, und als sie erfuhren, dass der Stamm Juda von Allen zuerst seinen Feind angreifen solle, verbündete dieser Stamm sich mit Simeon, gemeinsam die Feinde Beider anzugreifen. Die übrigen Stämme waren in diesen Vertrag nicht mit einbegriffen (Richter I. 2, 3), sondern Jeder führte den Krieg gegen seinen Feind besonders (wie in dem vorgehenden Kapitel erzählt wird), und Jeder nahm die, welche er wollte, in seine Gewalt und zur Uebergabe an, obgleich es geboten war, Niemand unter irgend einer Bedingung zu schonen, sondern Alle zu vertilgen. Wegen dieser Sünde werden sie zwar getadelt, aber von Niemand vor Gericht gefordert; auch fingen sie deshalb keinen Krieg gegen einander

an, und Keiner mischte sich deshalb in die Angelegenheiten des Anderen. Im Gegentheil überfielen sie die Benjamiten, welche die Anderen beleidigt und das Friedensband so gelöst hatten, dass Niemand von den verbündeten Stämmen bei ihnen einen sicheren Aufenthalt hatte. In drei Schlachten wurden sie besiegt, und dann nach Kriegsrecht die Schuldigen sammt den Unschuldigen getödtet, was sie nachher in zu später Reue beklagten.

Diese Beispiele bestätigen, was ich über das Recht der einzelnen Stämme gesagt habe. Man wird nun fragen, wer den Nachfolger des Vornehmsten des Stammes wählte? Allein hierüber ergiebt die Bibel nichts Zuverlässiges; ich vermuthe aber, dass, da jeder Stamm in Geschlechter getheilt war, deren Häupter aus den Aeltesten der Familie gewählt wurden, der Aelteste von diesen dem Fürsten nachfolgte. Denn Moses erwählte aus den Aeltesten einen Rath von Siebzig, welche mit ihm den hohen Rath bildeten, und welche nach Josua's Tode das Reich verwalteten. Sie heissen in der Bibel die Aeltesten, und bei den Juden werden gewöhnlich unter den Aeltesten die Richter verstanden, was Allen bekannt sein wird. Es kommt indess für mich wenig darauf an; es genügt, dass ich gezeigt, wie nach Mosis Tode Niemand das Amt eines obersten Herrschers gehabt hat. Denn da Alles nicht von dem Beschlusse Eines oder eines Rathes oder des Volkes abhing, sondern Einzelnes von diesem Stamm, Anderes von einem anderen mit gleichen Rechten besorgt wurde, so folgt, dass die Staatsform nach Mosis Tode weder monarchisch noch aristokratisch noch demokratisch geblieben ist, sondern theokratisch, 1) weil das königliche Haus des Reichs der Tempel war, und nur dadurch, wie ich gezeigt, alle Stämme Glieder eines Staats, 2) weil alle Bürger Gott als ihrem obersten Richter Treue schwören mussten; ihm allein sollten sie in Allem unbedingt gehorchen; 3) endlich, weil der höchste Feldherr, wo ein solcher nöthig war, nur von Gott allein erwählt wurde.[167]) Was Moses im Namen Gottes dem Volke ausdrücklich voraussagt (Deuter. XIX. 15), bezeugt sachlich die Wahl Gideon's, Samson's und Samuel's. Unzweifelhaft sind deshalb auch die anderen gläubigen Führer ebenso gewählt worden, wenn die Geschichte es auch von ihnen nicht erwähnt.

Nach Feststellung dessen habe ich nun zu prüfen, wie weit diese Verfassung die Gemüther mässigen und sowohl die Herrscher wie die Regierten so in Ordnung halten konnte, dass Jene keine Tyrannen und Diese keine Rebellen wurden.

Die Verwalter oder Inhaber der Herrschaft suchen für Alles, was sie thun, immer den Schein Rechtens zu gewinnen und das Volk von der Rechtmässigkeit desselben zu überreden; sie vermögen dies leicht, da die Auslegung des Rechts nur ihnen zusteht. Dadurch erhalten sie die grösste Freiheit zu Allem, was sie wollen und ihre Begierde verlangt; umgekehrt verlieren sie diese Freiheit, wenn das Recht der Gesetzeserklärung bei einem Anderen ist, und wenn zugleich die wahre Erklärung desselben so einleuchtend für Alle ist, dass Niemand sie bezweifeln kann. Deshalb war den Fürsten der Juden ein grosser Anlass zu Unthaten dadurch entzogen, dass das Recht der Gesetzesauslegung den Leviten allein gegeben worden war (Deut. XXI. 5), welche an der Verwaltung nicht Theil hatten und kein Land besassen, und deren ganze Ehre und Glück von der wahren Auslegung der Gesetze bedingt war. Ferner sollte das ganze Volk alle sieben Jahre an einem bestimmten Ort sich versammeln, damit es von dem Hohenpriester in den Gesetzen unterrichtet werde, und ausserdem sollte Jeder mit steter grosser Aufmerksamkeit das Gesetzbuch lesen und durchlesen (Deut. XXXI. 9 u. f.). Die Fürsten mussten daher schon ihretwegen dafür sorgen, dass sie Alles nach den gegebenen Gesetzen, die Alle kannten, verwalteten, wenn das Volk sie ehren und als die Diener der Regierung Gottes und Stellvertreter desselben in Ehrfurcht betrachten sollte. Ohnedem hätten sie den heftigen Hass des Volkes, wie es der theologische zu sein pflegt, auf sich geladen. Zur Hemmung der unbezähmten Willkür der Fürsten kam noch hinzu, dass die Miliz aus allen Bürgern vom 20. bis 60. Jahre ohne Ausnahme gebildet wurde, und dass die Fürsten keine fremden Söldlinge in das Heer aufnehmen durften. Dies war von grosser Bedeutung; denn sicher können Fürsten durch Soldaten, denen sie Sold zahlen, das Volk unterdrücken; auch fürchten sie nichts mehr als die Freiheit der Soldaten, die zugleich Bürger sind, und durch deren Tapferkeit, Arbeit und Aufwand von Blut die Frei-

heit und der Ruhm des Vaterlandes gewonnen worden ist. Deshalb schalt Alexander vor der zweiten Schlacht gegen Darius nach gehörtem Rath des Parmenio nicht Diesen, der den Rath gegeben, sondern den Polysperchon, der bei ihm stand. Denn er vermochte, wie Curtius 4. Buch 3, 13 sagt, es nicht, den Parmenio, den er bereits vor Kurzem heftig behandelt hatte, nochmals zu verletzen, und er konnte die Freiheit der Macedonier, welche er am meisten fürchtete, nicht eher unterdrücken, als bis er die Zahl der Soldaten aus den Gefangenen weit über die der Macedonier vermehrt hatte. Erst dann konnte er seinem Willen freien Lauf lassen, den er selbst nicht bezwingen konnte, und der lange durch die freie Meinungsäusserung seiner Mitbürger in Schranken gehalten worden war. Wenn sonach diese Freiheit der als Soldaten dienenden Bürger schon die Fürsten weltlicher Staaten in Schranken hält, welche nur nach dem Ruhm der Siege lechzen, so musste sie noch weit mehr die Fürsten der Juden in Zaum halten, da deren Soldaten nicht für den Ruhm des Fürsten, sondern Gottes kämpften und die Schlacht nur begannen, wenn die Antwort Gottes es gebilligt hatte.

Dazu kam, dass alle Fürsten der Juden durch dieses Band der Religion verknüpft waren; wäre Einer von ihr abgefallen, so hätte er das göttliche Recht eines Jeden verletzt und hätte von den Andern als Feind behandelt und mit Recht unterdrückt werden können.

Ferner verband sich damit drittens die Furcht vor einem neuen Propheten. Denn sobald Einer von gutem Lebenswandel durch die anerkannten Zeichen sich als Prophet erwiesen hatte, so erlangte er damit die höchste Gewalt, d. h. er konnte wie Moses im Namen Gottes, der ihm allein sich offenbarte, sprechen und brauchte nicht wie die Fürsten die Vermittlung des Hohenpriesters. Unzweifelhaft konnten solche Propheten das unterdrückte Volk leicht an sich ziehen und durch leichte Zeichen nach ihren Absichten stimmen. Verwaltete dagegen der Fürst die Geschäfte gut, so konnte er in Zeiten sorgen, dass der Prophet zuvor vor Gericht ihm Rechenschaft geben musste und von ihm geprüft wurde, ob sein Lebenswandel gut, und ob er sichere und zweifellose Zeichen seiner Sendung habe, und ob das, was er Namens Gottes verkünden wollte, mit der angenommenen Lehre und den

allgemeinen Gesetzen des Landes übereinstimme. War dies nicht der Fall, oder die Lehre eine neue, so konnte er ihn im Wege Rechtens zum Tode verurtheilen; im Uebrigen wurde er auf das blosse Ansehn und Zeugniss des Fürsten zugelassen.

Dazu kam viertens, dass der Fürst den übrigen Vornehmen nicht vorging, und dass die Herrschaft ihm nicht durch Erbrecht, sondern nur wegen seiner Tugend und seines Alters gebührte.

Endlich kam hinzu, dass die Fürsten und die ganze Miliz den Krieg nicht mehr als den Frieden lieben konnten, da die Miliz, wie gesagt, nur aus den Bürgern bestand, und daher die Geschäfte des Krieges von denselben wie die Arbeiten des Friedens besorgt wurden. Der Soldat im Lager war auch der Bürger auf dem Markte; der Hauptmann im Lager war der Richter im Gericht, und der Feldherr im Lager war der Fürst im Staate. Deshalb verlangte Niemand nach Krieg um des Krieges, sondern um des Friedens willen und zum Schutz der Freiheit, und der Fürst mochte sich auch schon deshalb von neuen Unternehmen fern halten, weil er dann den Hohenpriester nicht anzugehen und vor ihm gegen seine eigene Würde stehen zu müssen brauchte.

So viel über die Gründe, welche die Fürsten in den Schranken hielten. Es ist nun zu sehen, wie das Volk in Ordnung gehalten wurde. Die Grundlagen des Reiches geben auch darüber volle Auskunft. Denn bei nur geringer Aufmerksamkeit sieht man, dass sie eine so starke Liebe in den Gemüthern der Bürger haben erzeugen müssen, dass ihnen nichts so schwer war, als das Vaterland zu verrathen oder von ihm abzufallen. Alle mussten so ihm ergeben sein, dass sie eher das Aeusserste als eine fremde Herrschaft erdulden mochten. Nachdem sie ihr Recht auf Gott übertragen, und ihr Reich ein Reich Gottes sein sollte, und sie allein dessen Kinder, die anderen Völker aber Gottes Feinde, so hegten sie deshalb den stärksten Hass gegen diese, da sie auch dies für fromm hielten (Psalm CXXXIX. 21, 22). Deshalb musste ihnen nichts schrecklicher sein, als einem Fremden Treue zu schwören und Gehorsam zu geloben. Es gab kein grösseres Verbrechen, und nichts Schändlicheres konnte bei ihnen erdacht werden, als das Vaterland, d. h. das Reich Gottes,

zu verrathen. Schon das Wohnen ausserhalb des Landes galt als ein Verbrechen, weil man den Dienst Gottes, zu dem Jeder schuldig war, nur im Vaterlande üben konnte; denn nur hier war die heilige Erde; überall anders war sie unrein und weltlich. Deshalb klagt David über seine Verbannung zu Saul mit den Worten: „Wenn Dich welche gegen mich aufregen, so sind es verworfene Menschen, weil sie mich ausschliessen, dass ich die Erbschaft Gottes nicht betreten kann, und mir sagen: Gehe und verehre die fremden Götter." Deshalb wurde auch kein Bürger mit der Verbannung bestraft, was bemerkenswerth ist; denn wer sündigt, ist zwar der Strafe, aber nicht der Schande verfallen.

Der Juden Liebe zum Vaterlande war deshalb keine einfache Liebe, sondern eine Frömmigkeit, welche mit dem Hass gegen die übrigen Völker durch den täglichen Gottesdienst gepflegt und so genährt wurde, dass sie zur anderen Natur wurde. Denn ihr täglicher Gottesdienst war nicht allein verschieden, sondern entgegengesetzt, und dadurch kam es, dass sie vereinzelt und von den übrigen Völkern getrennt blieben. Aus den täglichen Verwünschungen musste ein starker Hass entstehen, der sich fest in die Seele grub; denn es war ein Hass, der aus grosser Andacht und Frömmigkeit entsprungen und für fromm gehalten wurde, und einen grösseren und hartnäckigeren kann es nicht geben. Auch fehlte die gewöhnliche Ursache nicht, welche den Hass immer mehr entzündet. Dieser Hass wurde nämlich erwidert; die anderen Völker waren höchst feindselig gegen sie gesinnt.

Wie sehr Alles dies, die Freiheit in ihrem Staate, die Ergebenheit an das Vaterland, das unbeschränkte Recht auf alle Anderen und der nicht blos erlaubte, sondern fromme Hass gegen diese, die Feindschaft aller Anderen, die Eigenthümlichkeit ihrer Sitten und Gebräuche, ich sage, wie sehr dies die Gemüther der Juden stärken musste, um Alles mit besonderer Standhaftigkeit und Kraft für das Vaterland zu ertragen, lehrt die Vernunft deutlich und bezeugt die Geschichte. Denn sie haben, so lange die Stadt stand, nie unter fremder Herrschaft ausgehalten, und Jerusalem hiess deshalb die aufrührerische Stadt (Hezra IV. 12, 15). Auch das zweite Reich, was kaum der Schatten des ersten war, da die Hohenpriester auch

die fürstliche Herrschaft sich angemasst hatten, konnte nur schwer von den Römern zerstört werden, wie Tacitus im 2. Buch seiner Geschichten mit den Worten bezeugt: „Vespasian brachte den jüdischen Krieg durch die noch übrige Eroberung von Jerusalem zu Ende; ein hartes und schweres Werk, mehr wegen des Charakters des Volkes und seines hartnäckigen Aberglaubens, als dass die Belagerten die genügende Kraft, um die Noth zu ertragen, gehabt hätten."

Ausser diesen nur von der Gesinnung abhängigen Eigenthümlichkeiten gab es in diesem festen Staate eine andere, welche die Bürger von jedem Abfall und von dem Verlassen des Vaterlandes zurückhielt, nämlich der Nutzen, welcher die Stärke und das Leben aller menschlichen Handlungen ausmacht. Denn nirgends besassen die Bürger mit grösserem Recht ihre Güter, als die Unterthanen in diesem Staate, die einen gleichen Antheil mit dem Fürsten an dem Lande und Aeckern hatten, und wo Jeder in Ewigkeit Eigenthümer seines Antheils blieb. Denn wenn Jemand aus Armuth sein Grundstück oder seinen Acker verkauft hatte, musste es ihm bei Eintritt des Jubeljahres zurückgegeben werden, und ähnlich waren andere Einrichtungen, welche den Verlust der Güter hinderten. Endlich konnte nirgends die Armuth leichter zu ertragen sein als hier, wo die Liebe zu dem Nächsten, d. h. gegen seine Mitbürger mit der höchsten Frömmigkeit geübt wurde, um die Gnade Gottes, ihres Königs, zu erlangen.

So konnte den jüdischen Bürgern nur in ihrem Staate wohl sein, und der Aufenthalt ausser demselben war ihnen der grösste Schaden und Schande. Zu ihrer Anhänglichkeit an das Vaterland und zur Beseitigung der Bürgerkriege und Streitigkeiten trug auch wesentlich bei, dass Niemand Jemand Seinesgleichen, sondern nur Gott diente, und dass die Milde und Liebe zu seinem Mitbürger als die höchste Frömmigkeit galt, welche durch den gegenseitigen Hass zwischen Juden und den übrigen Völkern erheblich gesteigert wurde.

Ferner half die strenge Zucht des Gehorsams, in der sie erzogen wurden; denn sie mussten Alles nach bestimmten gesetzlichen Vorschriften thun. Man durfte nicht nach Belieben pflügen, sondern nur zu bestimmten Zeiten

und Jahren und nur mit einer Art Vieh zugleich. Auch das Säen und Ernten war nur auf eine bestimmte Art und zu bestimmter Zeit gestattet, und ihr ganzes Leben war eine fortwährende Uebung des Gehorsams. (Man sehe Kap. 5 in Betreff des Nutzens der Gebräuche.) In Folge dieser Gewöhnung galt ihnen selbst dieser Zwang nur als Freiheit, und deshalb verlangte Jeder nach Geboten, nicht nach deren Aufhebung.

Ebenso half es, dass sie zu bestimmten Jahreszeiten sich der Musse und Lust zu überlassen schuldig waren; nicht damit sie ihrer Lust, sondern damit sie Gott mit Lust gehorchten. Dreimal im Jahre waren sie Gäste Gottes (Deut. XVI.); am siebenten Tage der Woche ruhten sie von jeder Arbeit und mussten sich der Musse ergeben, und daneben waren noch andere Zeiten bestimmt, in denen anständige Lustbarkeiten und Gastmahle nicht blos erlaubt, sondern geboten waren. Es giebt nichts Wirksameres als dies für die Gewinnung der Herzen der Menschen; denn nichts fesselt die Seele so als die Fröhlichkeit, welche zugleich aus der Andacht, d. h. aus Liebe und Bewunderung vereint entspringt. Auch konnten sie dessen durch Gewohnheit nicht leicht überdrüssig werden; denn der Gottesdienst an den Festen war selten und dabei mannichfach. Dazu kam die grosse Verehrung des Tempels, an der sie wegen der besonderen Gebräuche und der vor dem Eintritt zu beobachtenden Handlungen auf das Gewissenhafteste festhielten, so dass sie noch heute mit Schaudern jene Unthat des Manasse lesen, welcher die Errichtung eines Götzenbildes selbst in dem Tempel gestattet hatte. Auch für die Gebräuche, welche im innersten Heiligthum gewissenhaft beobachtet wurden, war die Eifersucht des Volkes nicht geringer, und man brauchte deshalb das Gerede und die Vorurtheile desselben nicht zu fürchten. Niemand wagte über göttliche Dinge ein Urtheil zu fällen, sondern Allem, was ihnen auf das Ansehn einer göttlichen, im Tempel empfangenen Antwort oder eines von Gott erlassenen Gesetzes geboten wurde, hatten sie ohne alles Befragen der Vernunft zu gehorchen.

Damit glaube ich die wesentlichen Verhältnisse dieses Staates zwar kurz, aber doch deutlich klar gemacht zu haben.[168]) Ich habe nun noch die Ursachen zu untersuchen, weshalb die Juden so oft von dem Gesetze ab-

gefallen sind, weshalb sie so oft unterjocht worden sind, und weshalb ihr Staat zuletzt ganz zerstört werden konnte. Vielleicht sagt man, dies sei wegen des Volkes Ungehorsam geschehen; allein solche Antwort ist kindisch; denn weshalb war dieses Volk ungehorsamer als die übrigen? etwa von Natur? Allein die Natur erzeugt keine Völker, sondern nur Einzelne, welche erst durch Sprache, Gesetze und Sitten zu besonderen Völkern werden. Nur aus diesen beiden letzten, aus den Gesetzen und Sitten, können die besonderen geistigen Anlagen, die besonderen Zustände und die besonderen Vorurtheile hervorgehen. Wenn also auch wirklich die Juden ungehorsamer wie andere Sterbliche gewesen wären, so traf dies ihre fehlerhaften Gesetze und Sitten. Allerdings hätte Gott, wenn er ihren Staat hätte dauerhafter machen wollen, ihnen auch andere Rechte und Gesetze und eine andere Verwaltung derselben geben müssen. Man kann deshalb nur sagen, dass Gott ihnen schon gezürnt habe, nicht blos, wie Jeremias XXVII. 31 sagt, von der Erbauung der Stadt ab, sondern schon von dem Erlass der Gesetze ab. Dieses bezeugt auch Ezechiel XX. 25 mit den Worten: „Denn ich gab ihnen keine guten Einrichtungen und keine Rechte, nach denen sie leben konnten, und ich habe sie verunreinigt mit ihren Gaben, indem ich alle Oeffnung der Gebärmutter (d. h. das Erstgeborne) zurückwies, damit ich sie verdürbe, und sie erkenneten, dass ich Jehova bin.“ Damit diese Worte und die Ursache der Zerstörung recht verstanden werden, ist festzuhalten, dass zuerst die Absicht war, den ganzen heiligen Dienst den Erstgebornen zu übergeben und nicht den Leviten (Num. III. 17). Allein nachdem Alle ausser den Leviten das Kalb angebetet hatten, sind die Erstgebornen verstossen und verunreinigt worden, und an deren Stelle sind die Leviten erwählt (Deut. X. 8), welche Veränderung mich, je länger ich sie betrachte, um so mehr zwingt, in des Tacitus Worte auszubrechen, dass Gottes Absicht damals nicht deren Sicherheit, sondern die Rache gewesen. Und ich staune, dass der Zorn in der himmlischen Seele so gross gewesen, dass er selbst die Gesetze, die immer nur die Ehre des ganzen Volkes, sein Wohl und seine Sicherheit bezwecken, in der Absicht, sich zu rächen und das Volk zu strafen, abgefasst, so dass die Gesetze keine Gesetze, d. h. nicht

das Heil des Volkes, sondern seine Strafe und seine Busse wurden.[169]) Denn alle Geschenke, welche sie den Leviten und Priestern zu bringen hatten, und auch dass sie die Erstgeburt einlösen mussten und den Leviten ein Kopfgeld zahlen, und endlich, dass die Leviten allein den Zutritt zu dem Heiligthum hatten, waren das stete Zeugniss der Unreinigkeit und Verstossung der Uebrigen. Ferner konnten die Leviten ihnen stets Vorwürfe machen. Denn unzweifelhaft befanden sich unter so vielen Tausenden lästige Religionsgrübler; deshalb hatte das Volk die Neigung, die Thaten der Leviten, die ja auch Menschen waren, zu beobachten und Alle des Vergehens um Eines willen anzuklagen. Daher erhoben sich fortwährend schlimme Gerüchte, und sie wurden unmuthig, dass sie müssige und verhasste Personen, die nicht mit ihnen verwandt waren, ernähren mussten, namentlich wenn das Getreide theuer war.

Es ist also nicht zu verwundern, dass in den ruhigen Zeiten, wo die offenbaren Wunder aufhörten, und keine Männer mit grossem Ansehn auftraten, der gereizte und geizige Sinn des Volkes ermattete und zuletzt von dem Gottesdienst, der zwar göttlich, aber für sie entehrend und verdächtig war, abfielen und nach Neuem verlangte; und dass die Fürsten, welche immer streben, die Herrschaft allein zu gewinnen, nach einem Wege suchten, wo sie das Volk sich verbänden und von dem Hohenpriester abzögen, ihm Alles gestatteten und neue Gottesdienste einführten. Wäre der Staat, so wie es zuerst die Absicht war, eingerichtet worden, und hätten alle Stämme immer gleiche Rechte und gleiche Ehre gehabt, so würde Alles sich in Ruhe erhalten haben; denn wer hätte dann das heilige Recht seiner Blutsverwandten verletzen mögen? Was hätte man anders wollen können, als seinen Bruder und seine Eltern aus Anhänglichkeit an die Religion zu ernähren und ihnen die Auslegung der Gesetze zu überlassen und von ihnen die göttlichen Antworten zu erwarten? Ferner wären auf diese Weise alle Stämme weit enger unter einander verbunden gewesen, wenn Alle das gleiche Recht zur Verwaltung des heiligen Dienstes gehabt hätten, und man hätte nichts zu fürchten brauchen, selbst wenn die Wahl der Leviten einen anderen Grund als Zorn und Rache gehabt hätte.

Allein sie hatten, wie gesagt, einen auf sie erzürnten Gott, welcher, um die Worte des Ezechiel zu wiederholen, sie durch ihre Geschenke verunreinigte und alle Erstgeburt der Mutter zurückwies, damit er sie vertilge. Dies wird auch durch die Geschichte selbst bestätigt. Sobald das Volk in der Wüste Musse hatte, waren viele Männer und nicht von dem gemeinen Volke über diese Wahl ungehalten und begannen zu glauben, dass Moses nicht nach Befehl Gottes, sondern nach seinem Belieben Alles einrichte; weil er nämlich seinen Stamm vor Allen ausgewählt und das Amt des Hohenpriesterthums seinem Bruder in Ewigkeit verliehen hatte. Sie begannen deshalb einen Aufruhr und gingen ihn mit dem Geschrei an, dass sie Alle gleich heilig seien, und dass er selbst in ungerechter Weise sich über Alle erhebe. Moses konnte sie durch keine Gründe beruhigen, sondern Alle wurden mittelst eines Wunders zum Zeichen seines Glaubens vernichtet. Daraus entstand ein neuer und allgemeiner Aufstand des Volkes; denn sie glaubten, Jene seien nicht durch den Richterspruch Gottes, sondern durch die Kunst des Moses vernichtet worden. Nach grossem Blutvergiessen und Pest beruhigte er sie endlich, aber so, dass Alle lieber sterben als leben wollten. Der Aufstand hatte zwar aufgehört, aber die Eintracht war nicht eingetreten. Die Bibel bezeugt dies Deut. XXXIII. 21, wo Gott, nachdem er dem Moses verkündigt, dass das Volk nach seinem Tode von dem göttlichen Dienst abfallen werde, ihm sagt: „Denn ich kenne sein Begehren, und was es heute vorbereitet, so lange ich es noch nicht in das Land geführt haben werde, wie ich geschworen habe.“ Und bald darauf sagt Moses dem Volke: „Denn ich kenne Euren Aufruhr und Euren Ungehorsam. Wenn Ihr, so lange ich mit Euch gelebt habe, aufrührerisch gegen Gott gewesen seid, so werdet Ihr es nach meinem Tode noch mehr sein.“

Und so geschah es auch wirklich, wie bekannt ist. Daher kamen die vielen Neuerungen, die grosse Ausgelassenheit, Ueppigkeit und Sorglosigkeit, wodurch Alles schlimmer zu werden begann, bis sie nach häufigen Unterjochungen das göttliche Recht völlig brachen und nach einem sterblichen König verlangten, damit der Königssitz des Reiches kein Tempel, sondern ein Hof sei, und alle Stämme nicht mehr gemeinsame Bürger durch das gött-

liche Recht und Hohepriesterthum, sondern durch den König wären. Dies gab starken Anlass zu neuem Aufruhr, woraus zuletzt der Untergang des ganzen Staates hervorging. Denn was können die Könige weniger ertragen, als ein bittweises Regieren, wo sie über ihre Herrschaft noch eine andere sich gefallen lassen sollen? Erst wurden sie aus den Bürgern erwählt und waren mit der Würde, zu der sie gelangt, zufrieden; allein nachdem die Söhne die Herrschaft vermöge des Erbrechts erlangten, begannen sie allmählich Alles zu verändern, damit sie die Herrschaft allein hätten, deren grösseren Theil sie entbehrten, so lange die Gesetzgebung nicht von ihnen ausging, sondern von dem Hohenpriester, welcher die Gesetze in dem Heiligthum verwahrte und dem Volke erklärte. Dadurch waren sie wie Unterthanen an die Gesetze gebunden und konnten sie nicht abschaffen oder neue mit gleichem Ansehn geben. Das Recht der Leviten schloss die Könige ebenso wie die Unterthanen als Laien von der Verwaltung der Heiligthümer aus, und die ganze Sicherheit ihrer Herrschaft hing von dem Willen blos eines Einzigen ab, der als Prophet galt, wovon sie die Beispiele schon erlebt hatten. Denn Samuel gab dem Saul mit grosser Freiheit Befehle und konnte leicht wegen eines Fehltrittes Saul's die Herrschaft auf David übertragen. Deshalb hatten die Könige einen Herrscher über ihrer Herrschaft und regierten nur bittweise.

Um dies zu beseitigen, liessen sie andere Tempel und Götter einweihen, damit die Leviten nicht mehr befragt zu werden brauchten; dann suchten sie nach Personen, die im Namen Gottes weissagten, damit sie Propheten hätten, welche sie den wahren gegenüberstellen könnten. Allein alle ihre Versuche erreichten nicht den Zweck; denn die Propheten waren auf Alles vorbereitet und warteten die passende Zeit ab, nämlich den Eintritt des Nachfolgers, dessen Herrschaft, so lange noch das Andenken des Vorgängers lebendig bleibt, immer schwankend ist. Dann konnten sie leicht, auf die göttliche Autorität gestützt, irgend einen feurigen und durch Tugend ausgezeichneten König einführen, der das göttliche Recht wiederherstellen und die Herrschaft oder einen Theil derselben mit Recht besitzen konnte. Aber auch die Propheten konnten damit nicht weiter kommen; denn wenn sie auch

den Tyrannen loswurden, so blieben doch die Ursachen, und das Ergebniss war, dass sie mit vielem Blutvergiessen nur einen neuen Tyrannen sich erkauft hatten. Deshalb nahmen die Streitigkeiten und Bürgerkriege kein Ende; die Ursachen für die Verletzungen des göttlichen Rechts blieben immer dieselben und konnten nur mit dem Reiche selbst beseitigt werden.[170])

Damit habe ich dargelegt, wie die Religion in den jüdischen Staat eingeführt worden ist, und wie der Staat sich für immer hätte halten können, wenn der gerechte Zorn des Gesetzgebers dessen Fortdauer gestattet hätte. Da dies nicht geschehen konnte, musste er zuletzt untergehen. Ich habe hier nur von dem ersten Reiche gehandelt; denn das zweite war kaum ein Schatten des ersten, da das Recht der Perser, deren Unterthanen sie waren, in diesem zweiten Reiche galt; und als sie die Freiheit erlangten, maassten die Hohenpriester sich die fürstlichen Rechte an und erlangten dadurch die unbeschränkte Herrschaft. Damit entstand für die Priester eine grosse Versuchung, zu herrschen und das Hohepriesterthum zu gewinnen, und ich brauche deshalb über dieses zweite Reich ein Mehreres nicht zu sagen. Ob aber das erste Reich in seiner dauerhaften Verfassung nachzuahmen sei, oder ob es fromm ist, dasselbe, so weit es angeht, nachzuahmen, wird aus dem Folgenden sich ergeben. Zum Schluss will ich nur hier bemerken, dass, wie ich früher angedeutet, aus dem in diesem Kapitel Angeführten hervorgeht, dass das göttliche Recht oder die Religionsverfassung aus einem Vertrage entspringt, ohne welchen nur das natürliche Recht vorhanden ist. Deshalb waren die Juden zu keiner Frömmigkeit gegen die Völker verbunden, welche an diesem Vertrage keinen Theil genommen hatten, sondern sie hatten nur gegen ihre Mitbürger Pflichten.

Achtzehntes Kapitel.

Aus dem Staat und der Geschichte der Juden werden einige politische Lehren abgeleitet.

Obgleich der jüdische Staat, wie ich ihn in dem vorigen Kapitel geschildert habe, für immer hätte bestehen können, so ist doch seine Nachahmung weder möglich noch räthlich. Denn wenn die Menschen ihr Recht auf Gott übertragen wollten, so müssten sie, wie die Juden, mit Gott einen ausdrücklichen Vertrag schliessen, wozu nicht blos die Erklärung der Uebertragenden, sondern auch Gottes nöthig wäre, auf den das Recht übertragen werden soll. Gott hat aber durch die Apostel offenbart, dass der Vertrag mit Gott nicht mehr mit Tinte oder auf steinernen Tafeln, sondern durch den Geist Gottes in die Herzen geschrieben werde. Ferner würde eine solche Staatsform nur für Die nützlich sein, welche für sich allein, ohne auswärtigen Verkehr leben und sich in ihre Grenzen einschliessen und von dem übrigen Erdkreise trennen wollten; nicht aber für Die, welche mit Anderen verkehren müssen. Deshalb kann diese Staatsform nur für sehr Wenige passen. Wenn sie indess auch nicht in Allem nachahmungswerth ist, so hat sie doch Vieles enthalten, was die Aufmerksamkeit verdient, und dessen Nachahmung vielleicht sehr zweckmässig ist. Da ich indess nicht absichtlich über den Staat handeln will, so lasse ich das Meiste davon unerwähnt und will nur das berühren, was in meine Aufgabe fällt. Dahin gehört, dass es nicht gegen das Reich Gottes streitet, wenn der Inhaber der höchsten Staatsgewalt gewählt wird; denn nachdem die Juden ihr Recht auf Gott übertragen hatten, übergaben sie dem Moses die höchste Staatsgewalt. Dieser allein hatte danach das Recht, die Gesetze im Namen Gottes zu erlassen und aufzuheben, die Religionsdiener zu wählen, Recht zu sprechen, zu lehren, zu strafen und Allen Alles unbeschränkt zu befehlen. Ferner erhellt, dass die Religionsdiener, obgleich sie die Ausleger der Gesetze

waren, doch nicht Recht sprechen, noch Jemand aus der Gemeinschaft ausschliessen konnten; dies stand nur den Richtern und den aus dem Volke erwählten Fürsten zu (Josua VI. 26, Richter XXI. 18 und 1. Sam. XIV. 20) [171].

Neben diesem findet sich, wenn man auf die Erfolge und Erlebnisse der Juden achtet, noch mehreres Bemerkenswerthes. Erstens gab es bei ihnen keine Religionssekten vor der Zeit, wo die Hohenpriester im zweiten Reiche die Macht der Gesetzgebung und Verwaltung erlangt und zur Befestigung dieser Gewalt das Recht des Fürsten sich angemaasst hatten und Könige heissen wollten. Der Grund liegt auf der Hand. Im ersten Reiche konnten die Beschlüsse ihren Namen von keinem Hohenpriester haben, da er nicht das Recht der Gesetzgebung besass, sondern nur auf Befragen des Fürsten oder des Rathes die Antworten Gottes mitzutheilen hatte. Deshalb hatten sie keinen Anlass, etwas Neues zu beschliessen, sondern sie vertheidigten und verwalteten nur das Gewohnte und Hergebrachte. Nur wenn sie die Gesetze unverletzt erhielten, konnten sie ihre Freiheit selbst gegen den Willen der Fürsten aufrecht erhalten. Nachdem sie aber auch die Macht zur Leitung der Reichsgeschäfte und das fürstliche Recht zu dem Hohenpriesterthum hinzugenommen hatten, begann ihr Bestreben, in Religions- und sonstigen Angelegenheiten einen berühmten Namen sich zu machen, indem sie Alles mit priesterlicher Autorität entschieden und täglich Neuerungen in den Gebräuchen, in dem Glauben und sonst einführten, die ebenso heilig und gültig sein sollten wie die Gesetze Mosis. Dadurch versank die Religion in einen verderblichen Aberglauben, und der wahre Sinn und die Auslegung der Gesetze wurde verdorben. Dazu kam, dass die Hohenpriester in der Zeit, wo sie während der Wiederherstellung des Reichs sich den Weg zu der fürstlichen Gewalt bahnten, dem Volke Alles bewilligten, um es an sich zu ziehen; sie billigten die Handlungen der Menge, selbst wenn sie gottlos waren, und bequemten die Bibel ihren schlechten Sitten an. Malachias bezeugt dies ausdrücklich; nachdem er die Priester seiner Zeit gescholten und Verächter des Namens Gottes genannt hat, fährt er in seiner Züchtigung so fort: „Die Lippen des Hohenpriesters sind die Wächter der Wissenschaft, und das Gesetz wird aus ihrem

Munde verlangt, weil sie Abgesandte Gottes sind; Ihr aber seid vom Wege abgewichen und habt das Gesetz zu einem Schaden für Viele gemacht; Ihr habt den Vertrag Levi gebrochen, sagt der Gott der Heerschaaren.“ So fährt er fort, sie anzuklagen, dass sie die Gesetze willkürlich auslegten und nur auf die Personen, aber nicht auf Gott achteten. Es ist gewiss, dass die Hohenpriester dies nie so vorsichtig ausführen konnten, dass nicht die Klügeren es bemerkt hätten. Deshalb behaupteten diese mit zunehmender Kühnheit, dass nur die geschriebenen Gesetze befolgt zu werden brauchten, und dass die Beschlüsse, welche die getäuschten Pharisäer, die nach des Josephus Alterthümer meist aus niedrigem Volke bestanden, die Ueberlieferung der Väter nannten, nicht befolgt zu werden brauchten. Wie dem auch sei, so ist gewiss, dass die Schmeichelei der Hohenpriester, die Verderbniss der Religion und Gesetze und das unglaubliche Anwachsen dieser Uebel viel und häufig Anlass zu Zank und Streit gegeben haben, welcher nicht beigelegt werden konnte. Denn wenn die Menschen in der Hitze des Aberglaubens und die eine Seite unter Beistand der Obrigkeit zu streiten beginnen, so ist die Beruhigung unmöglich und die Spaltung in Sekten unvermeidlich.

Zweitens ist es merkwürdig, dass die Propheten, also einzelne Menschen, durch ihr freies Tadeln, Schelten und ihre Vorhaltungen die Menschen mehr erbittert als gebessert haben; da sie doch, wenn die Könige sie ermahnten oder züchtigten, leicht nachgaben. Die Propheten wurden selbst frommen Königen unerträglich wegen ihrer Macht, mit der sie über Alles urtheilten, ob es mit Recht oder Unrecht geschehen sei, und selbst die Könige züchtigten, wenn sie bei einem öffentlichen oder privaten Unternehmen gegen ihren Ausspruch beharrten. Der König Asa, welcher nach dem Zeugniss der Bibel fromm regiert hat, schickte den Propheten Ananias zu einem Bäcker (2. Chronik XVI.), weil Ananias ihn wegen eines mit dem König von Armenien geschlossenen Vertrages offen zu tadeln und zu schelten wagte. Auch sonst findet man Beispiele, welche zeigen, dass die Religion von dieser Freiheit mehr Schaden als Vortheil gehabt hat, wobei ich gar nicht erwähnen will, dass aus diesen Aussprüchen der Propheten grosse Kriege entstanden sind. 172)

Drittens ist auch bemerkenswerth, dass in der Zeit, wo das Volk die Herrschaft hatte, nur ein Bürgerkrieg stattgefunden hat, der aber völlig gestillt wurde, und bei dem die Sieger die Besiegten so mild behandelten, dass sie dieselben in deren alte Würden und Macht wieder einsetzten. Als aber das Volk, was an Könige nicht gewöhnt war, die erste Verfassung in eine Monarchie umänderte, nahmen die Bürgerkriege kein Ende, und die Schlachten wurden so grausam, dass es allen Glauben übersteigt; denn in einer Schlacht sind, was beinahe unglaublich ist, 50,000 Israeliten von den Juden getödtet worden, und in einem anderen tödteten die Israeliten viele Juden, deren Anzahl die Bibel nicht angiebt, nahmen den König gefangen, zerstörten die Mauern von Jerusalem, beraubten selbst den Tempel, um ihren maasslosen Zorn zu bekunden, und legten erst die Waffen nieder, als sie, beladen mit einer ungeheuren, ihren Brüdern abgenommenen Beute, gesättigt im Blute, nach Empfang von Geisseln, dem Könige nur ein ganz verwüstetes Land gelassen hatten, wobei sie nicht auf die Treue, sondern auf die Ohnmacht der Juden sich verliessen. Denn nach wenigen Jahren begann, als die Juden sich etwas erholt hatten, ein neuer Kampf, in dem die Israeliten wieder Sieger blieben; da schlachteten sie 120,000 Juden, führten über 200,000 Weiber und Kinder als Gefangene fort und machten nochmals grosse Beute.[173]) Durch solche und andere Kämpfe, die in der Geschichte nur kurz erwähnt sind, erschöpft, wurden die Juden zuletzt die Beute ihrer Feinde. — Selbst wenn man die Zeiten des tiefen Friedens betrachtet, zeigt sich ein grosser Unterschied gegen die Zeit vor den Königen, wo sie oft 40 Jahre, und einmal, was kaum glaublich ist, 80 Jahre ohne äusseren Krieg und innere Unruhen verbracht haben. Nachdem aber die Könige zur Herrschaft gekommen waren, wurden die Kriege nicht mehr wie früher um des Friedens und der Freiheit willen geführt, die Zeit Salomo's ausgenommen, dessen Tugend, die Weisheit nämlich, besser im Frieden als im Kriege sich zeigen konnte. Da begann eine verderbliche Herrschsucht, welche den Meisten ihren Weg zur Herrschaft zu einem blutigen machte. Au[illegible] wurden während der Volksherrschaft [illegible] beharrlicher befolgt; denn vor de[illegible]

wenig Propheten, die das Volk ermahnten, aber nach der Königswahl standen viele zugleich auf. So befreite Habadias deren hundert vom Tode und versteckte sie, damit sie nicht mit den Uebrigen getödtet würden. Auch findet sich nicht, dass das Volk früher von falschen Propheten betrogen worden ist, als nach Einsetzung der Könige, denen sie meistens zustimmten. Dazu kommt, dass der Sinn des Volkes je nach den Umständen bald stolz, bald demüthig war, und es im Unglück sich leicht besserte und zu Gott wendete, die Gesetze herstellte und sich so aus allen Gefahren heraushalf; dagegen war der Sinn der Könige immer stolz; sie konnten ohne Schande nicht nachgeben und hielten so hartnäckig an ihren Fehlern fest, bis der Staat völlig zu Grunde ging.[174])

Daraus ergiebt sich deutlich, 1) wie gefährlich es für die Religion und den Staat ist, den Priestern ein Recht auf Gesetzgebung oder Reichsverwaltung einzuräumen; vielmehr bleibt Alles beständiger, wenn man die Priester so hält, dass sie nur auf Befragen ihre Meinung äussern dürfen, und bis dahin nur das lehren und üben, was hergebracht und im Gebrauche ist; 2) wie gefährlich es ist, rein spekulative Fragen in das göttliche Recht zu ziehen und Gesetze über streitige Ansichten zu erlassen; denn die Herrschaft ist da am gewaltsamsten, wo Meinungen, zu denen Jeder berechtigt ist, und denen er nicht entsagen kann, für ein Verbrechen gelten. Selbst der Zorn des grossen Haufens herrscht da am meisten, wo solches geschieht; denn Pilatus liess nur, um den Zorn der Pharisäer zu beschwichtigen, Christus hinrichten, obgleich er ihn für unschuldig hielt. Auch die Pharisäer begannen die Religionsstreitigkeiten und die Anklagen gegen die Sadducäer wegen Gottlosigkeit nur, um die Reichen aus ihren Würden zu vertreiben. Nach diesem Beispiele der Pharisäer wurden die Schlachten und die Heuchler von der gleichen Leidenschaft erfasst, die sie Eifer für Gottes Recht nannten; überall verfolgten sie die durch Frömmigkeit ausgezeichneten und durch Tugend bekannten und deshalb der Menge verhassten Männer; sie verurtheilten öffentlich deren Meinungen und entzündeten den Zorn der wilden Menge gegen sie. Diese dreiste Ausgelassenheit, die sich den Mantel der Religion umhängt, kann nicht leicht aufgehalten werden, namentlich wenn die Staats-

gewalten eine Religionssekte einführen, die sie nicht begründet haben. Dann gelten sie nicht als Ausleger des göttlichen Rechtes, sondern als Sektirer, und sie müssen die Lehrer der Sekte als die Ausleger des göttlichen Rechts anerkennen. Dann pflegt das Ansehn der Obrigkeit hierin bei der Menge zu sinken, und das Ansehn der Lehrer steigt um so mehr; man meint dann, dass auch die Könige deren Auslegungen anerkennen müssen. Um dieses Uebel zu vermeiden, giebt es für den Staat kein besseres Mittel, als Frömmigkeit und Religionsdienst nur in die Werke zu setzen, d. h. nur in die Ausübung der Liebe und Gerechtigkeit, und im Uebrigen Jedem seine Meinung frei zu lassen. Doch hierüber werde ich nachher ausführlich sprechen.[175])

3) erhellt, wie nöthig es für den Staat und die Religion ist, dass der höchsten Staatsgewalt die Entscheidung über Recht und Unrecht zustehe. Denn wenn dieses Recht, über die Thaten zu entscheiden, selbst den göttlichen Propheten nur zum grossen Schaden des Reiches und der Religion eingeräumt werden konnte, so kann es noch weniger solchen eingeräumt werden, die weder das Kommende vorhersagen, noch Wunder verrichten können. Auch hierüber werde ich im Folgenden noch besonders handeln.

4) endlich erhellt, wie verderblich es für ein Volk, was an Könige nicht gewöhnt war und schon Gesetze hatte, wurde, dass sie die Monarchie wählten. Denn das Volk konnte eine solche Herrschaft nicht ertragen, und ebenso mochte die königliche Macht die Gesetze und die Rechte des Volkes nicht, welche von geringeren Gewalten eingesetzt waren. Noch weniger waren sie bereit, diese Rechte zu vertheidigen, da bei deren Einrichtung keine Rücksicht auf den König, sondern nur auf das Volk oder den Rath, welche die Herrschaft zu besitzen meinten, genommen werden konnte; hätte daher der König die alten Rechte des Volkes vertheidigt, so hätte er mehr der Knecht wie der Herr geschienen. Deshalb wird ein neuer Monarch mit grossem Eifer suchen, neue Gesetze zu geben und die Rechte des Landes in seinem Interesse zu ändern und das Volk so zu stellen, dass es den Königen nicht ebenso leicht ihre Würde nehmen wie geben kann.

Allein es ist nicht minder gefährlich, einen Monarchen zu beseitigen, wenn es auch auf alle Weise feststeht, dass er ein Tyrann ist. Denn ein an die königliche Herrschaft gewöhntes und nur durch diese gezügeltes Volk wird einen Geringeren verachten und verspotten. Beseitigt es deshalb den Einen, so muss es, wie sonst die Propheten, einen Anderen an dessen Stelle setzen, der nicht freiwillig, sondern aus Noth Tyrann sein wird. Denn soll er, wenn die von dem Königsmord noch blutigen Hände der Bürger und der Vatermord als eine gute That gefeiert werden, glauben, es sei blos geschehen, um nur an diesem Einen ein Beispiel aufzustellen? Fürwahr, will er König sein und das Volk nicht als Richter des Königs und als seinen Herrn anerkennen, und will er nicht blos bittweise regieren, so muss er den Tod seines Vorgängers rächen und um seinetwillen ein Beispiel geben, damit das Volk eine solche That nicht noch einmal zu vollbringen wage. Nun kann aber der Mord des Tyrannen durch den Tod von Bürgern nicht wohl gerächt werden, ohne die Sache des früheren Tyrannen zugleich in Schutz zu nehmen und seine Thaten zu billigen, und so wird er nothwendig in alle Fusstapfen desselben treten. Daher kommt es, dass ein Volk zwar den Tyrannen oft wechseln, aber niemals beseitigen und die monarchische Staatsform in eine andere umwandeln kann. Das englische Volk hat ein verhängnissvolles Beispiel dazu geliefert. Es suchte nach Gründen, den Monarchen mit dem Schein Rechtens zu beseitigen; allein nachdem dies geschehen war, konnte es nichts weniger als die Staatsform verändern, vielmehr gelangte es nach vielem Blutvergiessen nur dahin, dass der neue Monarch einen anderen Titel bekam, als wenn der ganze Streit nur den Titel betroffen hätte,[176]) und dieser konnte sich nur dadurch erhalten, dass er die königliche Nachkommenschaft ganz vernichtete, die Freunde des Königs und die einer solchen nur Verdächtigen tödtete und die Musse des Friedens, die allen Gerüchten Glauben schenkt, durch Krieg vertrieb, damit die Menge durch die Neuerungen beschäftigt wurde, und die Gedanken von dem Königsmord auf Anderes gewendet wurden. So bemerkte das Volk erst spät, dass es für das Wohl des Vaterlandes nichts gethan, als das Recht des gesetzmässigen Königs verletzt und alle Angelegenheiten in eine schlimmere Lage

gebracht hatte. Deshalb beschloss es, sobald es anging, den gethanen Schritt zurückzuthun, und es ruhte nicht, bis Alles wieder in den alten Stand gebracht war.

Vielleicht entgegnet man, auf das Beispiel des Römischen Volkes gestützt, dass das Volk leicht einen Tyrannen beseitigen könne; allein ich glaube, dies Beispiel bestätigt eher meine Ansicht. Allerdings konnte das Römische Volk einen Tyrannen viel leichter beseitigen und die Staatsform ändern, weil das Recht, den König und dessen Nachfolger zu wählen, dem Volke zustand, und weil es sich noch nicht an den Gehorsam unter Könige gewöhnt hatte; es war aus aufrührerischen und verbrecherischen Menschen zusammengesetzt, und von sechs Königen, die es vorher gehabt, hatte es drei ermordet; allein dennoch geschah nichts weiter, als dass es statt eines Tyrannen mehrere erwählte,[177]) welche es immer in äusserliche oder innerliche Kriege jämmerlich verwickelten, bis endlich die Herrschaft wieder auf einen Monarchen kam, der, wie in England, nur den Namen gewechselt hatte. Was die Stände in Holland anlangt, so haben diese, so viel ich weiss, nie Könige gehabt, sondern Grafen, auf welche nie die Staatsgewalt übertragen worden ist. Denn die hochmögenden Stände von Holland thun in einer von ihnen zur Zeit des Grafen von Leicester erlassenen Erklärung kund, dass sie sich ihr Recht, diese Grafen an ihre Pflicht zu erinnern, immer vorbehalten, und dass sie die Macht sich vorbehalten, dieses Recht und die Freiheiten der Bürger zu vertheidigen und sich an ihnen, wenn sie in Tyrannen ausarten sollten, zu rächen und so sie in Zaum zu halten, dass sie ohne Zustimmung und Bewilligung der Stände nichts vermöchten. Danach ist die höchste Staatsgewalt immer bei den Ständen gewesen, und nur der letzte Graf hat sie für sich zu erlangen versucht. Deshalb kann man nicht sagen, dass sie von ihm abgefallen wären; denn sie haben nur den alten, beinahe verlorenen Zustand wieder hergestellt.

Diese Beispiele bestätigen, was ich gesagt habe, dass die Verfassung eines Reiches nothwendig festzuhalten ist und ohne Gefahr des gänzlichen Unterganges desselben nicht geändert werden kann. Dies ist es, was darzulegen mir hier der Mühe werth erschienen ist.[178])

Neunzehntes Kapitel.

Es wird gezeigt, dass das oberste Recht in Religionsangelegenheiten bei der Staatsgewalt sein müsse, und dass der äussere Gottesdienst dem Frieden des Staates angepasst werden müsse, wenn man Gott recht gehorchen wolle.[179])

Wenn ich oben gesagt habe, dass die Inhaber der Staatsgewalt allein das Recht zu Allem haben, und dass alles Recht nur von ihrem Beschlusse abhängt, so habe ich dies nicht blos von dem bürgerlichen Rechte, sondern auch von dem geistlichen gemeint; auch von diesem müssen sie die Erklärer und Vertheidiger sein. Ich erkläre das hier ausdrücklich und werde in diesem Kapitel absichtlich darüber handeln, weil von Vielen bestritten wird, dass dieses geistliche Recht der Staatsgewalt zustehe, und weil sie von diesen nicht als Auslegerin des göttlichen Rechtes anerkannt wird. Deshalb erlauben diese Leute sich auch, sie anzuklagen, sie abzusetzen, ja aus der Kirche auszuschliessen, wie zuerst Ambrosius mit dem Kaiser Theodosius gethan hat. Es wird weiter unten gezeigt werden, dass sie auf diese Weise die Staatsgewalt zertheilten, ja selbst danach strebten; vorher will ich aber zeigen, dass die Religion die Kraft eines Gesetzes nur durch den Beschluss der Inhaber der Staatsgewalt erlangen kann, und dass Gott keine besondere Herrschaft über die Menschen führt, sondern dies nur durch Die thut, welche die Staatsgewalt haben; ferner, dass der Gottesdienst und die Uebung der Frömmigkeit sich dem Frieden und Nutzen des Staats unterordnen muss und deshalb nur von der Staatsgewalt eingerichtet werden soll, die deshalb auch die Erklärer derselben sein muss. Ich spreche ausdrücklich von der Uebung der Frömmigkeit und von dem äusseren Gottesdienst, nicht von der Frömmigkeit selbst und von dem inneren Gottesdienst, oder von den Mitteln, wodurch die Seele innerlich bestimmt wird, Gott mit voller Seele zu verehren. Dieser innere Gottesdienst und diese

Frömmigkeit gehört zu den besonderen Rechten jedes Einzelnen, die, wie in Kap. 17 gezeigt worden, auf einen Anderen nicht übertragen werden können. Was ich ferner unter Reich Gottes hier verstehe, erhellt genügend aus Kap. 14, wo ich gezeigt habe, dass Derjenige das Gesetz Gottes erfüllt, welcher nach Gottes Willen die Gerechtigkeit und Liebe übt; daraus folgt, dass das Reich Gottes da ist, wo die Gerechtigkeit und Liebe die Kraft des Rechts und Gesetzes haben. Auch erkenne ich hier keinen Unterschied an, ob Gott den wahren Dienst der Gerechtigkeit und Liebe durch das natürliche Licht oder durch Offenbarung gelehrt und geboten hat; denn auf die Art der Mittheilung kommt es dabei nicht an, wenn es nur das höchste Gesetz ist und als solches den Menschen gilt. Wenn ich daher jetzt zeigen will, dass die Gerechtigkeit und Liebe die Kraft des Rechtes und Gesetzes nur durch das Recht des Staats erlangen kann, so ergiebt sich leicht, da das Recht des Staats nur bei der höchsten Gewalt ist, dass die Religion die Kraft des Rechts nur durch den Beschluss Derer erlangen kann, welche die weltliche Staatsmacht innehaben, und dass Gott neben Diesen nicht noch eine besondere Herrschaft über die Menschen führt.[180]) Dass aber der Dienst der Gerechtigkeit und Liebe die Kraft des Rechts nur durch das Recht des Staates erlangt, erhellt aus dem Früheren; denn in Kap. 16 habe ich nachgewiesen, dass im natürlichen Zustande die Vernunft nicht mehr Recht hat als die Begierde, und dass sowohl Die, welche nach den Gesetzen der Begierde, wie die, welche nach den Gesetzen der Vernunft leben, das Recht auf Alles, was sie vermögen, haben. Deshalb habe ich in dem natürlichen Zustande keine Sünde angenommen und Gott nicht als einen Richter vorgestellt, der die Menschen wegen ihrer Sünden straft, sondern dass da Alles nach den allgemeinen Gesetzen der ganzen Natur geschieht, und dieselben Ereignisse, um mit Salomo zu reden, den Gerechten und Gottlosen, den Reinen und den Unreinen treffen, und weder Platz für Gerechtigkeit noch Liebe ist.[181]) Damit aber die Lehren der wahren Vernunft, d. h. wie ich in Kap. 4 bei dem göttlichen Gesetz gezeigt habe, die göttlichen Lehren die Kraft des Rechtes unbedingt erhielten, war es nöthig, dass Jeder sein natürliches Recht aufgab, und Alle es auf Alle oder Einige

oder Einem übertrugen. Erst damit wurde klar, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, was Billigkeit und Unbilligkeit sei. Die Gerechtigkeit und überhaupt alle Lehren der wahren Vernunft und folglich auch die Liebe gegen den Nächsten erhalten also nur durch das Recht des Staates, d. h. nach dem in demselben Kapitel Gezeigten, nur durch den Beschluss Derer die Kraft des Rechts und Gesetzes, welche die höchste Staatsgewalt inne haben.[182]) Da nun, wie ich dargelegt, das Reich Gottes nur in dem Rechte der Gerechtigkeit und Liebe oder in dem Rechte der wahren Religion besteht, so folgt, wie ich behauptet habe, dass Gott kein anderes Reich unter den Menschen hat als das durch die Inhaber der Staatsgewalt geübte. Es ist dabei gleich, ob man meint, die Religion sei durch das natürliche Licht oder mittelst der Propheten offenbart; denn der Beweis gilt allgemein, da die Religion dieselbe von Gott mitgetheilte ist, mag sie so oder so den Menschen bekannt geworden sein. Deshalb musste auch bei den Juden, wenn die durch die Propheten geoffenbarte Religion die Kraft des Rechts erlangen sollte, Jeder sein natürliches Recht aufgeben, und Alle gemeinsam festsetzen, nur dem zu gehorchen, was die Propheten ihnen offenbaren würden, wie dies in dem demokratischen Staat geschieht, wo Alle mit gemeinsamer Uebereinstimmung beschliessen, nur nach dem Gebot der Vernunft zu leben.

Wenn auch die Juden nebenbei ihr Recht auf Gott übertragen haben, so konnten sie das doch nur in Gedanken, aber nicht durch die That vollziehen. Denn sie behielten in Wahrheit, wie wir gesehen haben, die unbeschränkte Staatsgewalt, bis sie diese auf Moses übertrugen, welcher dann unbeschränkter König blieb, und Gott hat die Juden nur durch ihn regiert. Ferner konnte aus diesem Grunde, dass die Religion nur durch das Recht des Staates die rechtliche Natur erlangt, Moses Diejenigen nicht ebenso mit dem Tode bestrafen, welche vor dem Vertrage, wo sie also noch in ihrem natürlichen Rechte waren, den Sabbath verletzt hatten (Exod. XV. 30), als die, welche nach dem Vertrage dies thaten (Num. XV. 36), wo sie ihr Recht abgetreten hatten, und der Sabbath nach dem Staatsrecht die Kraft eines Gebotes annahm. Endlich hat deshalb auch nach dem Untergang

des jüdischen Staates die geoffenbarte Religion aufgehört, die Kraft des Rechts zu haben; denn unzweifelhaft hat von da ab, wo die Juden ihr Recht auf den babylonischen König übertrugen, das Reich Gottes und das göttliche Recht sofort aufgehört. Denn damit war der Vertrag völlig aufgehoben, in dem sie Gott zugesagt hatten, allen seinen Worten zu gehorchen, der die Grundlage des Rechtes Gottes gebildet hatte, und sie konnten nicht mehr an denselben halten, da sie von da ab nicht mehr selbstständig waren, wie in der Wüste oder in ihrem Lande, sondern dem König von Babylon gehörten, dem sie, wie ich in Kap. 16 gezeigt habe, in Allem zu gehorchen hatten.[188]) Auch Jeremias sagt dies ausdrücklich XIX. 7. „Bedenkt", sagt er, „den Frieden des Reichs, wohin ich Euch als Gefangene geführt habe; bleibt jenes unversehrt, so werdet auch Ihr unversehrt bleiben." Für die Wohlfahrt dieses Staates konnten sie aber nicht als dessen Diener, da sie Gefangene waren, sondern nur als dessen Sklaven sorgen; indem sie sich zur Vermeidung von Aufständen in Allem gehorsam bewiesen, die Gesetze und Rechte des Landes beobachteten, wenn sie auch von den im Vaterland gewohnten sehr verschieden waren u. s. w.

Aus alledem ergiebt sich auf das Klarste, dass bei den Juden die Religion die Kraft des Rechts nur von dem Recht des Staates erhalten hat, und dass sie nach dessen Zerstörung nicht mehr als das Recht eines besonderen Staates, sondern als eine allgemeine Lehre der Vernunft gelten kann; der Vernunft, sage ich, da die katholische Religion damals noch nicht offenbart war.

Ich folgere deshalb unbedingt, dass die Religion, sei sie durch das natürliche Licht oder das prophetische offenbart, die Kraft eines Gebotes nur durch den Beschluss des Inhabers der Staatsgewalt erhält, und dass Gott kein besonderes Reich bei den Menschen hat, als nur durch Die, welche die Staatsgewalt inne haben. Dies folgt auch und wird deutlicher aus dem in Kap. 4 Gesagten. Dort habe ich gezeigt, dass alle Beschlüsse Gottes eine ewige Wahrheit und Nothwendigkeit einschliessen, und dass man Gott nicht als einen Fürsten oder Gesetzgeber für die Menschen auffassen könne. Deshalb erhalten die göttlichen Lehren, welche das natürliche oder prophetische Licht offenbart, die Kraft eines Gebotes nicht unmittelbar

von Gott, sondern nur von Denen oder mittelst Derer, welche das Recht der Staatsgewalt besitzen. Man kann deshalb auch ohne ihre Vermittlung sich nicht vorstellen, dass Gott über die Menschen herrscht und die menschlichen Angelegenheiten nach Gerechtigkeit und Billigkeit leitet. Auch die Erfahrung bestätigt dies; denn man findet die Spuren der göttlichen Gerechtigkeit nur da, wo die Gerechten regieren; anderwärts, um die Worte Salomo's zu wiederholen, trifft das Gleiche den Gerechten wie den Ungerechten, den Reinen wie den Unreinen; ein Umstand, der Viele, welche meinten, Gott regiere die Menschen unmittelbar und leite die ganze Natur zu ihrem Nutzen, an der göttlichen Vorsehung hat zweifeln lassen.

Wenn sonach sowohl die Erfahrung wie die Vernunft ergiebt, dass das göttliche Recht von dem Beschluss der Staatsgewalt abhängt, so folgt, dass sie auch seine Auslegerin ist. Aber in welcher Weise sie dies ist, wird sich später zeigen; denn es ist Zeit, dass ich darlege, wie der äussere Gottesdienst und alle Uebung der Frömmigkeit sich dem Frieden und der Erhaltung des Staates zu fügen hat, wenn man Gott recht gehorchen will. Nach dieser Darlegung wird dann sich die Art leicht ergeben, in der die Staatsgewalt Religion und Frömmigkeit auszulegen hat.

Es ist gewiss, dass die Treue gegen das Vaterland das Höchste ist, was Jemand zu leisten hat; denn wenn der Staat aufgehoben ist, so kann nichts Gutes bestehen bleiben, Alles kommt in Gefahr, und nur die Leidenschaften und die Gottlosigkeit herrschen dann durch die Furcht über Alles. Deshalb wird selbst das Fromme, was man dem Nächsten erweist, zu einem Gottlosen, wenn es zum Schaden des ganzen Staates gereicht, und ebenso kann man nichts Gottloses an ihm begehen, was nicht als fromm gelten muss, wenn es zur Erhaltung des Staates geschieht. 184) So ist es z. B. fromm, Dem, der mit mir streitet und meinen Rock nehmen will, auch den Mantel zu geben; sollte aber dies der Erhaltung des Staates gefährlich werden, so ist es im Gegentheil fromm, ihn vor Gericht zu fordern, selbst wenn das Todesurtheil gegen ihn ausgesprochen werden muss. Deshalb wird Manlius Torquatus gefeiert, dass er das Wohl des Vaterlandes über die Liebe zum Sohn gestellt hat. Ist dies richtig,

so folgt, dass das Wohl des Volkes das höchste Gesetz bildet, dem sich alle, sowohl menschliche wie göttliche, unterordnen müssen. Da aber nur der höchsten Staatsgewalt obliegt, zu bestimmen, was zu dem Wohl des ganzen Volkes und zur Sicherheit des Rechts nöthig ist, und was sie dazu für nöthig hält, anzuordnen, so folgt, dass es auch nur ihr zukommt, zu bestimmen, wie Jeder seinem Nächsten in Frömmigkeit zu helfen, d. h. wie Jeder Gott zu gehorchen hat.[185])

Daraus ergiebt sich, in welchem Sinne die höchste Staatsgewalt die Auslegerin der Religion ist; ferner, dass Niemand Gott recht gehorchen kan, wenn er die Uebung der Frömmigkeit, zu der Jeder schuldig ist, dem allgemeinen Nutzen nicht anpasst, und folglich, wenn er nicht allen Geboten der höchsten Staatsgewalt Folge leistet. Denn da wir Alle auf Gottes Gebot ohne Ausnahme die Frömmigkeit üben und Niemandem schaden sollen, so folgt, dass es Niemandem erlaubt ist, Jemand auf Kosten eines Anderen und noch weniger mit dem Schaden des ganzen Staates zu helfen. Folglich kann Niemand nach Gottes Gebot seinem Nächsten in Frömmigkeit beistehen, wenn er die Frömmigkeit der Religion nicht dem allgemeinen Nutzen anpasst. Nun kann aber der Einzelne nur aus den Beschlüssen der höchsten Staatsgewalt, welcher die Sorge für die öffentlichen Angelegenheiten obliegt, entnehmen, was dem Staate nützlich ist; deshalb kann Niemand die Frömmigkeit recht üben und Gott recht gehorchen, als nur, wenn er den Geboten der höchsten Staatsgewalt Folge leistet.

Dies wird auch durch die Praxis bestätigt. Kein Unterthan darf Dem Hülfe leisten, welchen die höchste Staatsgewalt des Todes schuldig oder für ihren Feind erklärt hat, sei es ein Bürger oder ein Fremder, ein Privatmann oder der Herrscher eines anderen Staates. Deshalb waren auch die Juden, obgleich es ihnen geboten war, ihren Nächsten wie sich selbst zu lieben (Levit. XIX. 17, 18), doch schuldig, den, der gegen das Gebot des Gesetzes etwas begangen hatte, dem Richter anzuzeigen (Lev. V. 1, Deut. XIII. 8, 9) und ihn, wenn er des Todes schuldig erklärt wurde, zu tödten (Deut. XVII. 7). Damit ferner die Juden ihre erlangte Freiheit bewahren und das eroberte Land unter ihrer unbedingten Herrschaft behalten

konnten, war es, wie ich Kap. 17 gezeigt habe, nothwendig, dass sie die Religion ihrem Staatswesen ausschliesslich anpassten und von den übrigen Völkern sonderten. Deshalb war ihnen geheissen: Liebe Deinen Nächsten und hasse Deinen Feind (Matth. V. 43). Nachdem sie aber die Staatsgewalt verloren hatten und in die babylonische Gefangenschaft geführt worden waren, belehrte Jeremias sie, auch dafür zu sorgen, dass dem Staate, wohin sie als Gefangene gebracht worden, kein Schaden geschehe; und als Christus sah, dass sie über den ganzen Erdkreis zerstreut werden würden, lehrte er, dass Alle die Frömmigkeit gegen Jedermann ohne Ausnahme üben sollten. Dies Alles zeigt auf das Klarste, dass die Religion immer dem Wohl des Staates angepasst worden ist. 186)

Fragt aber Jemand, mit welchem Rechte denn die Jünger Christi, die blosse Privatleute waren, die Religion haben lehren können, so antworte ich, dass sie es auf Grund der Gewalt gethan haben, die sie von Christus gegen die unreinen Geister empfangen haben (Matth. X. 1). Denn ich habe schon oben am Schluss des 16. Kapitels ausdrücklich bemerkt, dass man auch den Tyrannen die Treue bewahren müsse, mit Ausnahme Dessen, dem Gott durch sichere Offenbarung einen besonderen Beistand gegen den Tyrannen versprochen hat. Deshalb kann daran Niemand ein Beispiel nehmen, wenn er nicht auch die Macht hat, Wunder zu verrichten; wie auch daraus erhellt, dass Christus seinen Jüngern gesagt hat, sie sollten Die nicht fürchten, welche den Körper tödten (Matth. XVI. 28). Wäre dies Jedem gesagt worden, so würde der Staat vergeblich errichtet sein, und jene Worte Salomo's (Sprüchwörter XXIV. 21): „Mein Sohn, fürchte Gott und den König," wären ein gottloses Wort, was aber durchaus falsch ist, und man muss deshalb anerkennen, dass jene Gewalt, welche Christus seinen Jüngern ertheilt hat, ihnen nur für ihre Person gegeben worden ist, und Andere daran kein Beispiel nehmen können. 187)

Uebrigens machen mich die Gründe meiner Gegner nicht bedenklich, durch die sie das geistliche Recht von dem bürgerlichen trennen und behaupten, nur dieses sei bei der höchsten Staatsgewalt, jenes aber bei der allgemeinen Kirche; sie sind so leichtfertig, dass sie keine

Widerlegung verdienen. Das Eine kann ich nicht mit Stillschweigen übergehen, dass sie sich selbst kläglich täuschen, wenn sie zur Rechtfertigung dieser aufrührerischen Ansicht, welches harte Wort man mir verzeihen möge, das Beispiel des Hohenpriesters der Juden benutzen, da dieser ehedem auch das Recht hatte, die heiligen Angelegenheiten zu verwalten; sie vergessen, dass die Hohenpriester dieses Recht von Moses empfangen hatten, welcher, wie ich oben gezeigt habe, die höchste Staatsgewalt allein besass, und durch dessen Beschluss sie mithin auch dieses Rechtes wieder beraubt werden konnten. Er selbst wählte ja nicht blos den Aaron, sondern auch dessen Sohn Eleazar und Enkel Pincha, und gab diesen die Macht, das Hohepriesterthum zu verwalten, was nachher die Hohenpriester so behielten, dass sie dennoch als die Beamten Mosis, d. h. der höchsten Staatsgewalt erscheinen. Denn Moses erwählte, wie gesagt, keinen Nachfolger in der Herrschaft, sondern vertheilte dessen Geschäfte so, dass die Späteren seine Verweser wurden, welche die Staatsgewalt verwalteten, als wenn der König nur abwesend und nicht todt wäre. Im zweiten Reiche hatten dann die Hohenpriester dieses Recht unbeschränkt, nachdem sie zu dem Priesterthum auch das fürstliche Recht erlangt hatten.

Deshalb hängt das Recht des Hohenpriesters immer von der Bewilligung der Staatsgewalt ab, und die Hohenpriester haben es immer nur mit derselben inne gehabt. Ja, das Recht in Religionsangelegenheiten ist immer bei den Königen gewesen, wie sich aus dem in diesem Kapitel Folgenden ergeben wird. Nur ein Recht hatten sie nicht; sie durften nicht bei Verwaltung der Heiligthümer im Tempel helfen, weil Alle, die nicht von Aaron abstammten, für weltlich gehalten wurden, was aber bei einem christlichen Staate nicht stattfindet. Deshalb sind offenbar heutzutage die Religionsangelegenheiten nur ein Recht der Staatsgewalt; deren Verwaltung verlangt eine besondere Sittlichkeit, aber nicht eine besondere Familie, und deshalb können die Inhaber der Staatsgewalt als Weltliche nicht von ihnen ausgeschlossen werden, und nur auf der Macht oder der Erlaubniss der höchsten Staatsgewalt ruht das Recht und die Macht, die Religionsangelegenheiten zu verwalten, ihre Diener zu erwählen,

die Grundlagen der Kirche und ihre Lehre zu bestimmen und festzustellen, über die Sitten und frommen Handlungen zu urtheilen, Jemand in die Kirche aufzunehmen oder daraus zu verstossen und für die Armen zu sorgen.

Dies ist nicht blos wahr, wie ich bewiesen habe, sondern auch durchaus nothwendig, sowohl zur Erhaltung der Religion selbst wie des Staates. Denn es ist bekannt, wie viel das Recht und die Macht über die geistlichen Dinge bei dem Volke bedeutet, und wie Alle auf den Mund Dessen lauschen, der diese Macht besitzt; so dass man sagen kann, dass der Inhaber dieser Macht am meisten über die Gemüther gebietet.[188]) Wer mithin dieses Recht der höchsten Staatsgewalt entziehen will, strebt nach Theilung der Herrschaft, woraus unvermeidlich, wie sonst zwischen den Königen und Hohenpriestern der Juden, Streit und Unfrieden ohne Ende entstehen muss. Ja, wer diese Macht der weltlichen Gewalt entziehen will, der sucht nach einem Weg zur Herrschaft, wie ich dargelegt habe. Denn was hat die Staatsgewalt zu beschliessen, wenn ihr dieses Recht verweigert wird? Fürwahr nichts, weder über den Krieg noch über den Frieden noch sonst eine Angelegenheit; da sie auf den Ausspruch Dessen warten muss, der sie lehrt, ob das, was sie für nützlich hält, fromm oder gottlos ist; vielmehr geschieht dann Alles nach dem Beschlusse Jenes, der über das Fromme und Gottlose, über das Recht und Unrecht urtheilen und entscheiden kann.

Alle Jahrhunderte haben Beispiele hierzu erlebt; ich will nur eins für viele anführen. Dem Römischen Hohenpriester war dieses Recht eingeräumt, und so brachte er allmählich alle Könige unter seine Gewalt, bis er zu dem Gipfel der Herrschaft aufgestiegen war. Wenn später die Fürsten und insbesondere die deutschen Kaiser dessen Ansehen nur um ein Geringes zu vermindern suchten, so war dieses vergeblich; vielmehr vermehrten sie nur dadurch in vielen Fällen dessen Macht. Denn das, was kein Monarch mit Eisen oder Feuer vermag, das haben die Priester mit der blossen Feder vermocht. Daraus allein erhellt ihre Kraft und Gewalt und die Nothwendigkeit, dass die Staatsgewalt diese Macht an sich behalte.

Ueberdenkt man, was ich früher ausgeführt, so sieht man, dass dieses auch nicht wenig zum Wachsthum der

Religion und Frömmigkeit selbst beitragen muss. Denn ich habe oben gezeigt, dass selbst die Propheten trotz ihrer Begabung mit göttlicher Tugend doch als Einzelne durch ihr Recht, zu ermahnen, zu tadeln und zu schelten, die Menschen mehr gereizt als gebessert haben; während sie leicht sich den Ermahnungen oder Züchtigungen der Könige fügten. Ferner sind die Könige selbst oft nur deshalb, weil ihnen dieses Recht nicht zustand, von der Religion abgefallen und mit ihnen beinahe das ganze Volk. Selbst in christlichen Ländern hat sich dies aus diesem Grunde oft zugetragen.

Wenn man mich aber fragt, wer dann, wenn die Inhaber der Staatsgewalt gottlos sein wollten, die Frömmigkeit vertheidigen solle? ob Jene auch dann als Erklärer derselben gelten sollen? so frage ich dagegen: Wie aber, wenn die Geistlichen, die auch Menschen sind, und Einzelne, denen nur ihre Geschäfte zu besorgen obliegt, oder Andere, bei denen das Recht über die geistlichen Dinge sein soll, gottlos sein wollen, sollen auch dann sie als dessen Erklärer gelten? [180]) Es ist sicher, dass, wenn die Inhaber der Staatsgewalt nach ihrem Belieben vorgehen wollten, Alles, mögen sie das Recht über die geistlichen Dinge haben oder nicht, das Geistliche wie das Weltliche, in schlechten Zustand gerathen wird, und zwar um so schneller, wenn Einzelne das göttliche Recht in aufrührerischer Weise beanspruchen. Deshalb wird damit nichts erreicht, dass ihnen dieses Recht versagt wird, sondern das Uebel wird vielmehr vergrössert, da sie deshalb allein gottlos werden müssen, wie die jüdischen Könige, denen dieses Recht nicht unbedingt zustand, und somit wird die Beschädigung des Staates und sein Unglück aus einem ungewissen und zufälligen zu einem sicheren und nothwendigen gemacht.

Sowohl in Hinsicht auf die Wahrheit der Sache wie die Sicherheit des Staates und die Vermehrung der Frömmigkeit ist man deshalb zur Annahme genöthigt, dass das göttliche Recht oder das Recht über die geistlichen Dinge von dem Beschluss der höchsten Staatsgewalt abhängig sein und sie der Ausleger und Beschützer derselben sein muss; woraus folgt, dass sie auch der Diener des Wortes Gottes ist, welcher das Volk durch das Ansehn der höchsten Gewalt die Frömmigkeit lehrt, wie

sie nach ihrem Beschluss dem allgemeinen Wohl angepasst ist.

Ich habe noch darzulegen, weshalb in den christlichen Staaten immer über dieses Recht gestritten worden ist, während doch die Juden, so viel ich weiss, niemals darüber zweifelhaft gewesen sind. Es kann allerdings ungeheuerlich erscheinen, dass eine so klare und nothwendige Sache immer in Frage gestanden, und dass die höchsten Staatsgewalten dieses Recht immer nur mit Streit, ja mit Gefahr des Aufstandes und zum Schaden für die Religion besessen haben. Könnte ich hierfür keinen sicheren Grund angeben, so würde ich gern glauben, dass die Ausführungen dieses Kapitels nur eine Theorie sind und zu jener Gattung von Spekulationen gehören, die keine Anwendung finden können. Allein wenn man die Anfänge der christlichen Religion betrachtet, so offenbart sich bald die Ursache davon. Denn die christliche Religion ist nicht zuerst von den Königen gelehrt worden, sondern von Privatpersonen, welche lange Zeit hindurch gegen den Willen der Staatsgewalt, deren Unterthanen sie waren, in Privatkirchen predigten, die heiligen Gebräuche einsetzten und verwalteten und Alles allein ohne Rücksicht auf die Staatsgewalt einrichteten und beschlossen.

Als nun nach Abschluss vieler Jahre die Religion die des Staates zu werden begann, so mussten die Geistlichen, welche sie festgestellt hatten, sie auch den Kaisern lehren, und damit konnten sie es leicht erlangen, dass sie als die Lehrer und Ausleger und Hüter der Kirche und als die Stellvertreter Gottes anerkannt wurden.[190]) Auch sorgten die Geistlichen vortrefflich dafür, dass die christlichen Könige später diese Macht sich nicht anmassen konnten, indem sie den höheren Dienern der Kirche und dem höchsten Ausleger der Religion die Ehe untersagten. Dazu kam, dass sie die Lehrsätze der Religion zu einer so grossen Zahl vermehrt und mit der Philosophie so vermengt hatten, dass der oberste Ausleger auch der vornehmste Theologe und Philosoph sein und Musse für eine Menge nutzloser Spekulationen haben musste, was nur bei Privatpersonen, die Musse genug übrig hatten, eintreffen konnte.

Bei den Juden verhielt sich die Sache aber ganz anders. Ihre Kirche begann gleichzeitig mit dem Staat,

der unbedingte Inhaber der Staatsgewalt lehrte dem Volke auch die Religion, ordnete die heiligen Aemter und wählte deren Diener. Daher kam es, dass die königliche Macht bei dem Volke am meisten galt, und dass das Recht in den geistlichen Dingen wesentlich bei den Königen war. Denn wenn auch nach Mosis Tode Niemand die Staatsgewalt unbeschränkt besass, so war doch das Recht der Gesetzgebung sowohl in geistlichen Dingen wie sonst bei den Fürsten, und um in der Religion und Frömmigkeit belehrt zu werden, musste das Volk ebenso den höchsten Richter wie den Hohenpriester antreten (Deut. XVII. 9, 11), und wenn auch die Könige nicht dasselbe Recht wie Moses hatten, so hing doch die ganze Ordnung und das Wohl des geistlichen Dienstes von ihnen ab. Denn David richtete den ganzen Dienst des Tempels ein (1. Chronik XXVIII. 11, 12 u. f.); dann wählte er aus allen Leviten 24,000 zu dem Singen der Psalmen, und 6000, aus denen die Richter und Vorstände gewählt werden sollten, und 4000 Thürsteher, und 4000, die die Flöte spielen sollten (1. Chronik XXIII. 4, 5). Dann theilte er sie in Abtheilungen, deren Vorsteher er auch auswählte, und von denen jedesmal einer der Reihe nach den Dienst verrichtete (daselbst 5). Auch die Priester theilte er in so viel Abtheilungen. Damit ich nicht Alles einzeln darzustellen brauche, verweise ich den Leser auf die 2. Chronik VIII. 13, wo es heisst: „Der Gottesdienst sei so, wie ihn Moses eingerichtet, auf Befehl Salomo's im Tempel verwaltet worden," und v. 14, „dass er selbst (Salomo) in seinen und der Leviten Aemtern die Priester in Abtheilungen eingetheilt nach dem Befehl des göttlichen Mannes David," und in v. 15 bezeugt endlich der Geschichtschreiber: „dass sie in nichts von dem Gebote des Königs, was er an die Priester und Leviten erlassen, abgewichen seien; auch nicht in Verwaltung der Schatzkammer." Daraus und aus der übrigen Geschichte der Könige erhellt klar, dass die ganze Uebung der Religion und der geistliche Dienst nur von dem Könige abgehangen hat; und wenn ich oben gesagt, dass die Könige nicht wie Moses den Hohenpriester wählen, Gott unmittelbar befragen und die Propheten verurtheilen konnten, die ihnen bei ihrem Leben weissagten, so habe ich dies nur gesagt, weil die Propheten nach ihrer Macht einen neuen

König wählen und dem Vatermörder verzeihen konnten; aber sie konnten nicht den König, wenn er etwas gegen die Gesetze unternahm, vor Gericht laden und nach dem Recht gegen ihn verfahren. Wenn es deshalb keine Propheten gegeben hätte, welche dem Vatermörder auf besondere Offenbarung Verzeihung sicher gewähren konnten, so hätten die Könige das Recht zu allen geistlichen wie bürgerlichen Dingen gehabt. Deshalb haben die heutigen Inhaber der Staatsgewalt, wo keine Propheten bestehen und angenommen zu werden brauchen, da sie dem jüdischen Gesetze nicht zugethan sind, dieses Recht unbeschränkt, wenn sie auch verheirathet sind, und werden es immer behalten, wenn sie nur die Lehrsätze der Religion nicht zu sehr vermehren, noch mit den Wissenschaften vermengen lassen.

Zwanzigstes Kapitel.

Es wird gezeigt, dass in einem Freistaate Jedem erlaubt ist, zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt.[191])

Könnte man den Gedanken ebenso leicht gebieten wie der Zunge, so würde jeder Herrscher sicher regieren, und es gäbe keine gewaltsame Herrschaft; jeder Unterthan würde nach dem Willen der Gebieter leben und nur nach ihren Geboten bestimmen, was wahr oder falsch, gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht sei. Allein es ist, wie ich schon im Beginn von Kap. 17 gesagt, unmöglich, dass die Seele sich ganz in der Herrschaft eines Anderen befinde, da Niemand sein natürliches Recht oder sein Vermögen, frei zu denken und über Alles zu urtheilen, auf einen Anderen übertragen kann, noch dazu gezwungen werden kann. Deshalb gilt die Herrschaft für gewaltthätig, welche sich gegen die Gedanken richtet, und die Staatsgewalt scheint den Unterthanen Unrecht zu thun

und in ihr Recht einzugreifen, wenn sie Jedem vorschreiben will, was er als wahr annehmen, als falsch verwerfen, und durch welche Ansichten Jeder sich zur Gottesfurcht bestimmen lassen soll. Dies sind Rechte des Einzelnen, die Niemand, auch wenn er will, abtreten kann. Allerdings kann das Urtheil auf mannichfache und beinahe unglaubliche Weise eingenommen werden, so dass es, obgleich es nicht geradezu unter dem Befehl eines Anderen steht, doch von seinem Munde so abhängt, dass er der Herr desselben heissen könnte. Allein so viel auch die Kunst hier geleistet hat, so hat sie es doch niemals erreicht, dass nicht die Menschen immer Ueberfluss an eigenen Meinungen gehabt hätten, und dass nicht die Sinne ebenso verschieden wären wie die Geschmäcke. Selbst Moses, welcher nicht durch Lust, sondern durch göttliche Tugend den Sinn seines Volkes in hohem Maasse lenkte, da er für göttlich galt, der Alles nur nach Gottes Mittheilung sage und thue, konnte doch dem Gerede und den falschen Auslegungen des Volkes nicht entgehen. Noch viel weniger können es die anderen Monarchen, obgleich, wenn es wo möglich wäre, es in dem monarchischen Staat noch am ehesten und in dem demokratischen am wenigsten möglich sein würde, wo Alle oder ein grosser Theil des Volkes gemeinsam regiert, wie Jeder leicht einsehen wird.

So sehr daher auch die höchste Staatsgewalt als die gilt, welche das Recht zu Allem hat und das Recht und die Frömmigkeit auslegt, so konnten die Menschen doch nie verhindert werden, über Alles nach ihrem eigenen Sinn zu urtheilen und bald von dieser, bald von jener Leidenschaft erfasst zu werden. Allerdings kann die Staatsgewalt alle mit ihr nicht Uebereinstimmenden mit Recht für Feinde erklären; aber ich spreche hier nicht von ihrem Recht, sondern von dem Nützlichen; denn ich räume ein, dass sie nach dem Rechte höchst gewaltsam regieren und die Bürger wegen unbedeutender Dinge hinrichten lassen könne; allein Niemand wird behaupten, dass dies verständig sei; ja, da dies nicht ohne grosse Gefahr für den Staat möglich ist, so kann man selbst die Macht und folglich auch das Recht zu solchen und ähnlichen Dingen ihnen absprechen, da dies Recht der höchsten Staatsgewalt sich nach ihrer Macht bestimmt.[102])

Wenn also Niemand sich seiner Freiheit des Denkens und Urtheilens begeben kann, sondern nach dem Naturrecht der Herr seiner Gedanken ist, so folgt, dass in dem Staate es nur ein unglücklicher Versuch bleibt, wenn er die Menschen zwingen will, dass sie nur nach der Vorschrift der Staatsgewalt sprechen sollen, obgleich sie verschiedener Ansicht sind, denn selbst die Klügsten, ganz abgesehen von der Menge, können nicht schweigen. Es ist dies ein gemeinsamer Fehler der Menschen, dass sie Anderen ihre Gedanken selbst da mittheilen, wo Schweigen nöthig wäre; deshalb wird diejenige Herrschaft die gewaltthätigste sein, wo dem Einzelnen die Freiheit, seine Gedanken auszusprechen und zu lehren, versagt ist, und jene ist eine gemässigte, wo Jeder diese Freiheit besitzt. Allein unzweifelhaft kann die Majestät ebenso durch Worte wie durch die That verletzt werden, und wenn es auch unmöglich ist, diese Freiheit den Unterthanen ganz zu nehmen, so würde es doch höchst schädlich sein, sie ihnen unbeschränkt einzuräumen; ich habe deshalb hier zu untersuchen, wie weit diese Freiheit unbeschadet des Friedens des Staates und des Rechtes der höchsten Staatsgewalt dem Einzelnen eingeräumt werden kann und soll, eine Untersuchung, die wesentlich meine Aufgabe bildet, wie ich im Beginn des 16. Kapitels bemerkt habe.

Aus den oben dargelegten Grundlagen des Staates folgt deutlich, dass sein Zweck nicht ist, zu herrschen, die Menschen in der Furcht zu erhalten und fremder Gewalt zu unterwerfen, sondern vielmehr den Einzelnen von der Furcht zu befreien, damit er so sicher als möglich lebe, d. h. so, dass er sein natürliches Recht zum Dasein ohne seinen und Anderer Schaden am besten sich erhalte. Ich sage, es ist nicht der Zweck des Staates, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu wilden Thieren oder Automaten zu machen; sondern ihre Seele und ihr Körper soll in Sicherheit seine Verrichtungen vollziehen, sie sollen frei ihre Vernunft gebrauchen und weder mit Hass, Zorn oder List einander bekämpfen, noch in Unbilligkeit gegen einander verfahren. Der Zweck des Staates ist also die Freiheit.[193])

Ferner ergab sich, dass die Bildung des Staates erforderte, dass die Macht, über Alles zu beschliessen, bei Allen oder Einigen oder bei Einem sei. Denn das Ur-

theil der Menschen ist verschieden; ein Jeder meint Alles zu verstehen, und es ist unmöglich, dass Alle desselben Sinnes sind und übereinstimmend sprechen; deshalb war ein friedliches Leben nur möglich, wenn Jeder sich des Rechtes, nach seinem eigenen Gutfinden zu handeln, begab. Aber wenn dies geschah, so begab er sich doch nicht des Rechtes, zu denken und zu urtheilen; deshalb kann Niemand ohne Verletzung des Rechtes der Staatsgewalt gegen ihren Beschluss handeln, wohl aber denken, urtheilen und folglich auch sprechen, sobald es nur einfach gesagt oder gelehrt wird, und nur mit Vernunftgründen, aber nicht mit List, Zorn, Hass oder der Absicht, etwas in dem Staat durch das Ansehn seines eigenen Willens einzuführen, geschieht. Wenn z. B. Jemand von einem Gesetze zeigt, dass es der gesunden Vernunft widerspreche, und deshalb dessen Abschaffung fordert, so macht er sich als guter Bürger um den Staat verdient, sofern er nur seine Ansicht dem Urtheil der Staatsgewalt unterwirft, die allein die Gesetze zu geben und aufzuheben hat, und wenn er einstweilen nichts gegen das Gebot dieses Gesetzes thut. Geschieht es aber, um die Obrigkeit der Ungerechtigkeit zu beschuldigen und bei dem Volke verhasst zu machen, oder will er das Gesetz gegen den Willen der Obrigkeit mit Gewalt beseitigen, so ist er ein Unruhestifter und Aufrührer.[194])

Damit ergiebt sich, wie ein Jeder, unbeschadet des Rechts und der Macht der Staatsgewalt, d. h. unbeschadet des Friedens des Staates, seine Gedanken äussern und lehren kann; nämlich wenn er den Beschluss über die Ausführung ihr überlässt und nichts dagegen thut, sollte er auch dabei oft gegen das, was er klar für gut erkannt und hält, handeln müssen. Dies kann unbeschadet der Gerechtigkeit und Frömmigkeit geschehen und soll geschehen, wenn er sich als ein gerechter und frommer Mann erweisen will. Denn die Gerechtigkeit hängt, wie ich früher dargelegt, nur von dem Beschluss der Staatsgewalt ab; deshalb kann nur Der, wer nach ihren Geboten lebt, gerecht sein. Die Frömmigkeit ist aber, wie ich in dem vorgehenden Kapitel gezeigt, die Summe Alles dessen, was für den Frieden und die Ruhe des Staates gethan wird, und diese kann nicht erhalten bleiben, wenn Jeder nach seinem Belieben leben kann; deshalb ist es auch

gottlos, nach seiner Ansicht etwas gegen die Beschlüsse der Staatsgewalt, welcher er untergeben ist, zu thun; denn wäre dies Jedem erlaubt, so folgte daraus nothwendig der Untergang des Staates. Vielmehr kann er nicht gegen den Willen und das Gebot der eignen Vernunft handeln, so lange er nach den Geboten der Staatsgewalt handelt; denn er hat in Anlass seiner eignen Vernunft beschlossen, sein Recht, nach seinem eigenen Willen zu leben, auf sie zu übertragen.

Dies kann ich auch nun durch die Praxis bestätigen. So geschieht selten in den Versammlungen der höchsten und der niederen Staatsgewalten etwas in Folge der einstimmigen Meinung aller Mitglieder und doch nach dem gemeinsamen Beschlusse Aller, sowohl Derer, die dafür, wie Derer, die dagegen gestimmt haben.[195])

Ich kehre jedoch zu meiner Aufgabe zurück; wir haben aus der Grundlage des Staates entnommen, wie Jeder sich seiner Freiheit des Urtheils unbeschadet des Rechts der Staatsgewalt bedienen kann. Daraus kann man ebenso leicht bestimmen, welche Meinungen in einem Staate als aufrührerisch gelten können; nämlich nur die, welche mit ihrer Aufstellung den Vertrag beseitigen, wodurch Jeder sich des Rechts, nach eigenem Belieben zu handeln, begeben hat. Behauptet z. B. Jemand, die Staatsgewalt sei nicht selbstständig, oder Niemand brauche seine Verträge zu halten, oder Jeder müsse nach seinem Belieben leben können, und Aehnliches der Art, welches dem erwähnten Vertrag geradezu widerspricht, so ist er ein Aufrührer nicht sowohl wegen dieses Urtheils und Meinung, sondern wegen der That, welche solche Urtheile enthalten, nämlich weil er schon dadurch, dass er solche Gedanken hat, die der Staatsgewalt stillschweigend oder ausdrücklich versprochene Treue bricht. Dagegen sind andere Meinungen, welche keine That, d. h. keinen Vertragsbruch, keine Rache und keinen Zorn einschliessen, nicht aufrührerisch; höchstens nur in einem Staate, der irgendwo verdorben ist, wo nämlich die Abergläubischen und Ehrgeizigen, welche die Freien nicht ertragen können, einen solchen Ruf erlangt haben, dass ihr Ansehn bei der Menge mehr als das der Staatsgewalt gilt. Ich bestreite jedoch nicht, dass es noch einzelne Ansichten giebt, die, obgleich sie sich anscheinend nur auf das Wahre oder Unwahre

beziehen, doch mit Unrecht aufgestellt oder verbreitet werden.[196]) Im Kap. 15 habe ich auch dies angegeben, aber so, dass die Vernunft dabei doch frei blieb.

Bedenkt man endlich, dass die Treue gegen den Staat und gegen Gott nur aus den Werken erkannt werden kann, nämlich aus der Liebe zu dem Nächsten, so kann unzweifelhaft ein guter Staat Jedem dieselbe Freiheit des Philosophirens wie des Glaubens bewilligen.[197]) Allerdings können daraus einzelne Unannehmlichkeiten entstehen; allein wo gab es je eine so weise Einrichtung, dass kein Nachtheil daraus entstehen konnte? Wer Alles durch Gesetze regeln will, wird die Fehler eher hervorrufen als verbessern. Was man nicht hindern kann, muss man zugestehen, selbst wenn daraus oft Schaden entsteht. Denn wie viel Uebel entspringen nicht aus der Schwelgerei, dem Neid, dem Geiz, der Trunkenheit und Aehnlichem? Allein man erträgt sie, weil man sie durch die Macht der Gesetze nicht hindern kann, obgleich es wirklich Fehler sind; deshalb kann um so viel mehr die Freiheit des Urtheils zugestanden werden, die in Wahrheit eine Tugend ist und nicht unterdrückt werden kann.

Dazu kommt, dass alle aus ihr entstehenden Nachtheile durch das Ansehn der Obrigkeit, wie ich gleich zeigen werde, vermieden werden können; wobei ich nicht erwähnen mag, dass diese Freiheit zur Beförderung der Wissenschaften und Künste unentbehrlich ist; sie können nur von denen mit glücklichem Erfolge gepflegt werden, welche ein freies und nicht voreingenommenes Urtheil haben.

Aber man setze, dass diese Freiheit unterdrückt und die Menschen so geknebelt werden können, dass sie nur nach Vorschrift der höchsten Staatsgewalt einen Laut von sich geben, so wird es doch nie geschehen, dass sie auch nur das denken, was diese will, und folglich würden die Menschen täglich anders reden, wie sie denken, die Treue, welche dem Staate so nöthig ist, würde untergraben; eine abscheuliche Schmeichelei und Untreue würde dann gehegt,[198]) und damit der Betrug und der Verderb aller guten Künste. Allein daran ist nicht zu denken, dass Alle so sprechen, wie es vorgeschrieben ist; vielmehr werden die Menschen, je mehr ihnen die Freiheit zu sprechen entzogen wird, desto hartnäckiger darauf bestehen, und zwar nicht die

Geizigen, die Schmeichler und andère geistigen Schwächlinge, deren höchstes Glück blos darin besteht, dass sie das Geld im Kasten zählen und den Bauch voll haben, sondern Die, welche eine gute Erziehung, ein rechtlicher Charakter und die Tugend der Freiheit zugewendet hat. Die Menschen können ihrer Natur nach nichts weniger ertragen, als dass Meinungen, die sie für wahr halten, als Verbrechen gelten sollen, und dass ihnen als Unrecht das angerechnet werden solle, was sie zur Frömmigkeit gegen Gott und die Menschen bewegt. Dann kommt es, dass sie die Gesetze verwünschen und gegen die Obrigkeit sich vergehen und es nicht für schlecht, sondern für recht halten, wenn sie deshalb in Aufruhr sich erheben und jede böse That versuchen. Ist die menschliche Natur so beschaffen, so treffen die Gesetze gegen Meinungen nicht die Schlechten, sondern die Freisinnigen; sie halten nicht die Böswilligen im Zaum, sondern erbittern nur die Ehrlichen, und sie können nur mit grosser Gefahr für den Staat aufrecht erhalten werden.[199]) Auch sind solche Gesetze überhaupt ohne Nutzen; denn wer die von den Gesetzen verbötenen Ansichten für wahr hält, kann dem Gesetz nicht gehorchen, und wer sie für falsch hält, nimmt die sie verbietenden Gesetze wie ein Vorrecht und pocht so darauf, dass die Obrigkeit sie später, selbst wenn sie will, nicht wieder aufheben kann. Dazu kommt das oben in Kap. 18 aus der jüdischen Geschichte unter No. 2 Abgeleitete. Wie viel Spaltungen sind endlich daraus in der Kirche entstanden? Welche Streitigkeiten der Gelehrten hat nicht die Obrigkeit durch Gesetze beenden wollen? Hofften die Menschen nicht, Gesetz und Obrigkeit auf ihre Seite zu ziehen, über ihre Gegner unter dem Beifall der Menge zu triumphiren und Ehre zu gewinnen, so würden sie nie mit so ungerechtem Eifer streiten, und keine solche Wuth würde ihr Gemüth ergreifen.[200])

Dies lehrt nicht blos die Vernunft, sondern auch die Erfahrung in täglichen Beispielen. Solche Gesetze, welche Jedem vorschreiben, was er glauben soll, und umgekehrt, gegen diese oder jene Ansicht etwas zu sagen oder zu schreiben verbieten, sind oft gemacht worden, um dem Zorn Derer zu fröhnen oder vielmehr nachzugeben, die keinen freien Sinn ertragen können und durch Missbrauch

ihrer Amtsgewalt die Ansicht der aufrührerischen Menge leicht in Wuth verwandeln und gegen beliebige Personen aufhetzen können. Aber wäre es nicht heilsamer, den Zorn und der Wuth der Menge Einhalt zu thun, als unnütze Gesetze zu geben? Gesetze, die nur von Denen verletzt werden können, welche die Tugend und die Künste lieben und den Staat so in Verlegenheit bringen, dass er freie Männer nicht mehr ertragen kann? Welches grössere Uebel giebt es für einen Staat, als dass rechtliche Männer, welche anders denken und sich nicht verstellen können, wie Verbrecher in die Verbannung geschickt werden? Was ist verderblicher, als Menschen nicht wegen eines Verbrechens oder einer Unthat, sondern wegen ihres freien Sinnes für Feinde zu halten und zum Tode zu führen, so dass die Richtstätte, der Schrecken der Schlechten, sich in das schönste Theater verwandelt, wo ein Beispiel höchster Duldung und Tugend zur Schande der Majestät des Staates dargeboten wird. Denn die sich als ehrliche Leute kennen, fürchten den Tod nicht, wie Verbrecher, und bitten nicht um Gnade. Ihr Gemüth ist nicht durch die Reue über eine schlechte That beängstigt, und sie halten es für recht und ruhmvoll und nicht für ein Verbrechen, wenn sie für die gute Sache und die Freiheit sterben. Welches Beispiel soll also mit dem Tode Solcher gegeben werden, deren Sache die Trägen und Schwachen nicht verstehen, die Aufrührerischen hassen und die Ehrlichen lieben? Es kann nur ein Beispiel zur Nachahmung oder mindestens zur Bewunderung daraus entnommen werden. [201])

Damit also nicht die blosse Zustimmung, sondern die Treue geschützt bleibe, und die Staatsgewalt den Staat in gutem Stand erhalte und nicht genöthigt sei, den Aufrührern nachzugeben, muss die Freiheit des Urtheils zugestanden, und die Menschen müssen so regiert werden, dass sie trotzdem, dass sie unverhohlen verschiedener und entgegengesetzter Ansicht sind, doch friedlich mit einander leben. Unzweifelhaft ist dies die beste und mit den wenigsten Nachtheilen verknüpfte Art der Regierung, denn sie stimmt am besten mit der Natur des Menschen überein. Denn in dem demokratischen Staat, welcher sich dem natürlichen Zustand am meisten nähert, sind Alle übereingekommen, nach gemeinsamem Beschluss zu

handeln, aber nicht zu urtheilen und zu denken; d. h. weil alle Menschen nicht gleichen Sinnes sein können, ist man übereingekommen, dass das, was die Mehrheit der Stimmen für sich habe, die Kraft des Beschlusses haben solle, mit Vorbehalt, es wieder aufzuheben, wenn Besseres sich zeigt. Je weniger daher dem Menschen die Freiheit des Urtheils gestattet ist, desto mehr entfernt er sich von dem natürlichen Zustand, und desto mehr wird er durch Gewalt regiert.

Auch sind Beispiele genug vorhanden, und ich brauche nicht weit danach zu suchen, dass aus dieser Freiheit keine solchen Nachtheile erwachsen, welche die Staatsgewalt nicht beseitigen könnte, und dass sie genügt, damit die Menschen, wenn sie auch offen zu entgegengesetzten Meinungen sich bekennen, doch von gegenseitiger Verletzung abgehalten werden können. Die Stadt Amsterdam giebt ein solches Beispiel, welche zu ihrem grossen Wachsthum und zur Bewunderung aller Völker die Früchte dieser Freiheit geniesst. Denn in diesem blühenden Staat und vortrefflichen Stadt leben alle Völker und Sekten in höchster Eintracht, und will man da sein Vermögen Jemand anvertrauen, so fragt man nur, ob er reich oder arm sei, und ob er redlich oder hinterlistig zu handeln pflege; im Uebrigen kümmert sie die Religion und Sekte nicht, weil vor dem Richter damit nichts gerechtfertigt oder verurtheilt werden kann, und selbst die Anhänger der verhasstesten Sekten werden, wenn sie nur Niemand verletzen, Jedem das Seinige geben und ehrlich leben, durch das Ansehn und die Hülfe der Obrigkeit geschützt. 202) Als dagegen vordem der Streit der Remonstranten und Contra-Remonstranten über die Religion von den Staatsmännern und den Provinzialständen aufgenommen wurde, wurde zuletzt eine Religionsspaltung daraus, und viele Fälle bewiesen damals, dass Religionsgesetze, welche den Streit beilegen wollen, die Menschen mehr erbittern als bessern. Andere entnehmen daraus eine schrankenlose Freiheit, und es zeigt sich, dass die Spaltungen nicht aus dem Streben nach Wahrheit, als der Quelle der Milde und Sanftmuth, sondern aus der Herrschsucht entspringen. Deshalb sind offenbar nur Diejenigen abtrünnig, welche die Schriften Anderer verdammen und den ausgelassenen Pöbel gegen die Schriftsteller zur Ge-

